

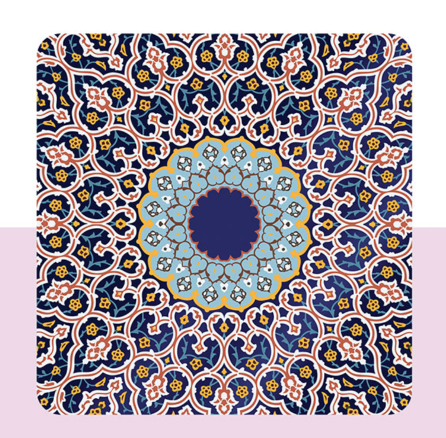
المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجيّة « ٣ »

نظريّة المعرفة الدينيّة

الجزء الثالث

رؤيةٌ معرفيّةٌ إلى الوحي والإلهام والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة



محمّد حسين زاده

تعريب: حسن عليّ مطر

نظريّة المعرفة الدينيّة

الجزء الثالث

رؤيةٌ معرفيّةٌ إلى الوحي والإلهام والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٠



المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجيّة « ٣ »

نظريّة المعرفة الدينيّة

الجزء الثالث
رؤيةٌ معرفيّةٌ إلى الوحي والإلهام والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة

محمّد حسين زاده

تعريب: حسن عليّ مطر



زاده، محمد حسين، مؤلف.
نظرية المعرفة الدينية / محمد حسين زاده ؛ تعريب حسن علي مطر الهاشمي.- الطبعة الاولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
مجلد ؛ ٢٤ سم.-(دراسات إبستمولوجيّة ؛ ٣)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٣٦١
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.
١. المعرفة (فلسفة اسلامية). أ. الهاشمي، حسن علي مطر، مترجم. ب. العنوان.

LCC : B745.K53 Z33 2024
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

- **الكتاب:** نظرية المعرفة الدينية / ج٣: رؤيةٌ معرفيّةٌ إلى الوحي والإلهام والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة.
- **تأليف:** محمّد حسين زاده.
- **تعريب:** حسن علي مطر الهاشمي.
- **التصحيح اللغوي:** د. فضاء ذياب.
- **الناشر:** العتبة العبّاسيّة المقدّسة/ المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة.
- **الطبعة:** الأولى، العراق، النجف الأشرف / ٢٠٢٤م.

طُبع الكتاب من قبل «مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث» بعنوان
«نگاهي معرفت شناختي به وحي، إلهام، تجربة ديني وعرفاني وفطرت» عام ٢٠١١م في قم المقدسة.

www.iicss.com
islamic.css@gmail.com

المحتويات

الفصل الثالث: حقيقة الوحي

الفصل الرابع: التجربة العرفانيّة

الفصل الخامس: الفطرة

مقدّمة

بسـمِ اللهِ الرحمنِ الرحيم، والحمـدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسـلامُ على أشرف الأنبياءِ والمرسلين وخاتمهم محمّد بن عبد الله ﷺ، وخلفائه المعصومين عليهم السلام، ولا سـيّما خاتم الأوصياء الحُجّة بن الحسـن بقيّة الله الأعظم عجّل الله تعالى فرجه الشريف، روحي لتراب مقدمه الفداء.

نقدّم لكم الكتاب الثالث من سلسلة أبحاث المعرفة الدينيّة. ومن الجدير ذكره أننا ـ بالإضافة إلى بعض الأبحاث التطبيقيّة في البحوث المعرفيّة والدراسة التطبيقيّة لبعض الاتجاهات ـ قد أعددنا طرحًا شـاملًا لاسـتيعاب كثـيرًا من هذه التيّارات والاتجاهـات. إنّ ثمرة القراءة والتحقيق المقارن حول الاتجاه القائم على الفلسـفة التحليليّـة، عبارةٌ عن كتاب البحث التطبيقـيّ والمقارن في المعرفة المعاصرة، الذي عمدنـا فيه إلى بحثها وتقييمها، بعد شرح أهمّ المسـائل في هـذا الاتجاه، ومقارنتها باتجاه المفكّرين المسـلمين، وتمّ طرح اتجاه المفكّرين المسلمين الذي يشمل سلسلةً جامعةً تمثّل أهمّ الأبحاث والمسائل المعرفيّة. وفي هذه المجموعة ـ من خلال اختيار القضية الصحيحة في كلّ مسـألةٍ وإثباتها المنطقـيّ ـ يتّضح واقع النظريّات البديلة وموقفنـا منها. وإنّ كتاب (مصـادر المعرفة) هو الكتاب الثـاني، وكتاب (المعرفة البشريّة، الأسس)، الذي يختصّ ببحث في العلوم الحضوريّة والمفاهيم أو الأسس المعرفيّة البشريّة، هو الكتاب الثالث من هذه السلسلة.

وعلاوة على ذلك فإنّ سلسلةً شاملةً أخرى تمثّل أهمّ أبحاث ومسائل المعرفة الدينيّة قيد التأليف والإعداد أيضًا. إنّ كتاب (ما يجب ويكفي في الدين)، هو الكتاب الأوّل من هذه السلسلة، وكتاب (المعرفة الدينيّة، العقلانيّة والمصادر)، هو الكتاب الثاني من هذه السلسلة، وكتاب (رؤية معرفيّة إلى الوحي والإلهام والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة)، هو الكتاب الثالث من هذه السلسلة.

وفي هذا الكتاب سوف نخوض في البحث حول المصادر أو الطرق الخاصّة بالمعرفة الدينيّة، من قبيل: الوحي، والإلهام، والتجربة الدينيّة ونسبتها (التجربة الدينيّة) إلى الشهود أو التجربة العرفانيّة، بالإضافة إلى الفطرة أيضًا، ومن خلال نظرةٍ معرفيّةٍ نلقيها على هذه المفاهيم، نعمد إلى تقييم بحثها واعتبارها في الوصول إلى الحقيقة ضمن خمسة فصول: في الفصل الأول سوف نبحث ماهيّة الوحي والإلهام وتمايزهما وخصائصهما من زاوية علم اللغة، والقرآن الكريم، والروايات، وعُرف المسلمين، وعلم الكلام، ونعدّد سائر المصادر المماثلة للإلهام، ونبحث حول اختلاف الوحي والإلهام من زاوية الروايات، ونستخرج خصائصهما المعرفيّة من كتب اللغة، والقرآن، والروايات أيضًا.

وفي الفصل الثاني، سوف نبحث ماهيّة الوحيّ والإلهام وتمايزهما وخصائصهما، وموقع الولاية ومصادرها المعرفيّة في علم العرفان، لنواصل البحث في علمٍ آخر من العلوم الإسلاميّة؛ وذلك لأنّ لعلم العرفان نظرةً خاصّةً في حلّ هذه المسائل.

وفي الفصل الثالث، نعمل على بيان رؤية الليبراليّة الدينيّة، ـ ولا سيّما من وجهة نظر مؤسسها (شلايرماخر) ـ بشأن حقيقة الوحي، ونسعى بالالتفات إلى أقواله وكلماته، إلى شرح أهم شواخص هذه الرؤية التي يقوم تفسير الليبراليين المسيحيين الجدُد للوحي على كثيرٍ منها. ثم نواصل البحث بعد ذلك على نحو الاختصار

ونشــير إلى أهمّ اللوازم الخاطئة، والانتقادات الواردة على هذه الرؤية، لا سيّما من وجهة نظر الإسلام، والمفكّرين المسلمين.

وفي الفصل الرابع، بعــد بحث حقيقة التجربة الدينيّــة، وبيان معنى التجربة العرفانيّــة، وتبويب المكاشــفات والتجــارب العرفانيّــة من وجهة نظــر العرفاء المسلمين، وقيام التجارب الدينيّة أو العرفانيّة على أساس التربية والتعاليم الدينيّة، والتركيبة الذهنيّة للمجرِّب، ننتقل إلى البحث القائل: هل التجربة الدينيّة التي تعني التجربة العرفانيّة، يمكن أنْ تكون مصدرًا معرفيًا دينيًا بالنســبة إلى المشــاهد وإلى الآخرين أيضًا؟ وهل يمكن الاستناد إليها للوصول إلى تعاليم الدين وإلى المعارف الدينيّة ـ بوصفها مصدرًا مســتقلًا ومعتبرًا ـ مثل الوحي، والإلهام، وسائر المصادر الأخرى؟ وهل يمكن تحليل الوحي والإلهام بوصفه مكاشفة أو تجربة عرفانيّة؟

وفي الفصل الخامس، نســعى ـ بعد نظرةٍ عابرةٍ إلى مفهوم واســتعمالات كلمة (الفطرة) ـ إلى دراســة الأبحاث المعرفيّة حول الفطرة التــي يمكن بيانها على نحو الاختصار. ومن بين أهــمّ هذه الأبحاث، بحث القيمــة المعرفيّة للفطرة بوصفها مصدرًا للوصول إلى الدين، واســتقلالها أو عدم استقلالها في عرض سائر مصادر المعرفة الدينيّة الأخرى، وارتباطها بالتجربة الدينيّة.

وفي النظرة الأخيرة، سوف نشير إلى الأبحاث الأساسيّة الأخرى، ومن بينها: اعتبار المصدر التلفيقيّ بوصفه واحدًا من المصادر الخاصّة في المعارف الدينيّة، التي هــي تلفيقٌ من العقل والوحي أو الإلهــام، ومرجعيّة قول وفعل النبي الأكرم ﷺ، والإمــام المعصوم ؈، والحــواس والدليل النقلي، ومختلف أنــواع الوحي بلحاظ الأخذ والبنية، وما إلى ذلك.

وفي الختــام أرى مــن الواجب عليّ أن أتقدّم بجزيل الشــكر لســماحة الحكيم

والفيلسوف المحترم سماحة آية الله الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي رحمه الله؛ إذ شملني بفضله ولطفه من خلال توجيهاته وإرشاداته المتواصلة. كما أتقدّم بوافر الشكر إلى الأخ العالم الفاضل فضيلة السيد الأستاذ عبد الرسول عبوديّت على قراءته الدقيقة لهذا الكتاب، وفضيلة الدكتور محمد فنائي على مطالعته الدقيقة لهذا الكتاب، وما أفاده من الملاحظات القيّمة، كما أشكر سائر الأصدقاء الذين ساعدوني على إنجاز هذه المهمّة، وأخصّ منهم بالذكر المعاون المحترم لمؤسسة الإمام الخميني قدس سره للأبحاث والدراسات، والمدير المحترم لتدوين المتون، وجميع العاملين في هذه الدائرة، وجميع المسؤولين في مركز النشر.

محمد حسين زاده

٢٧ / ٧ / ١٣٨٩ هـ ش

الفصل الأول

الوحي والإلهام

الماهيّة والتمايز
من زاوية اللغة والقرآن الكريم والروايات

الخلاصة

إنّ الوحـي والإلهـام مصدران من مصـادر المعرفة الدينيّـة الخاصّة. وفي هذا الكتاب سـوف نشرح مفاهيـم الوحي والإلهام واسـتعمالاتهما في اللغة، والقرآن، والروايـات، والعلـوم الإسـلاميّة، من قبيل: الفلسـفة والكلام، بـل وفي عُرف المتديّنين، وسـوف نبيّن على أسـاس أيّ معنى أو اسـتعمالٍ يكون هذان الطريقان مصدريـن للمعرفة الدينيّة، وبناءً على أيّ معنى أو اسـتعمالٍ يمتازان من بعضهما، ويُعـدّان مصدرين منفصلين. إنّ بحث معـاني الوحي والإلهام وبيان تطبيقاتهما قد يوصلنـا إلى حقيقـة هذه المفاهيـم، أو أنْ نعثر ـ في الحدّ الأدنـى ـ على رأس خيطٍ يوصلنا إلى اكتشاف حقيقتها.

ونتيجة هذا البحث على النحو الآتي: إنّ التعارض الذي قد يبدو في أوّل الأمر بين المسـتندات والمصادر بشأن التفسير اللغويّ للوحي، يمكن رفعه بوساطة حلٍّ من داخلهـا. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه على الرغم من بعـض اختلاف الآراء، فإنّ معنى (الوحي) لغةً الكتابة والكلام الخفي، ولم تؤخذ السرعة في معناه، وإنّ المعنى اللغـويّ لـ(الإلهام) هو الإلقاء في النفـس، وكونه إلهيًّا وربانيًّا ليـس مقوّمًا لمعناه اللغوي.

وفي بحث اسـتعمالات الوحي في القرآن نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الوحي في الاسـتعمالات القرآنية ـ سواء بشـأن الأنبياء أم غيرهم ـ قد أُريد به معناه اللغويّ،

وأنّ بعض الخصائص الخاصّة بالمصاديـق، لا دخل لها في بنية معناه، ويصدق هذا الكلام ذاته بشـأن الإلهام أيضًا. وعلى أيّة حـالٍ، فإنّ للوحي والإلهام في الروايات وفي عرف المسلمين ـ بلحاظ كونهما من المصادر المعرفيّة للدين ـ مفهومًا اصطلاحيًّا خاصًّا.

المقدّمة

إنّ العقلانيّة والمصادر في المعرفة الدينيّة، تؤدّي إلى النتائج الآتية:

١. المعرفـة الدينيّة، لها مصادر أو طرق متنوّعة، ومن أجل الوصول إليها ـ كما هو الحال بالنسـبة إلى المعرفة غير الدينيّة ـ يمكن الاسـتفادة من المصادر أو الكثير من الطرق.

٢. مصادر المعرفة الدينيّة تنقسم إلى طائفتين:

أ. المصـادر المشـتركة: إن هذه الطائفة مـن مصادر المعرفة الدينيّة تشـترك مع مصادر المعرفة غير الدينيّة؛ أي هي مصدر للمعرفة الدينيّة كما هي مصدر للمعرفة غير الدينيّة أيضًا. وهي على أساس الاستقراء عبارة عن:

١. الحواس.

٢. العقل.

٣. الشهود.

٤. الحافظة.

٥. لشهادة أو الدليل النقلي.[1]

٦. المرجعيّة.[2]

---

1. Testimony
2. Authority

ب. المصــادر الخاصّة، مثل: الوحــي والإلهام، حيث تختــصّ بالمعرفة الدينيّة فقط.[١]

هناك كثيرٌ من الأبحاث التي يمكن طرحها بشــأن هذين المصدرين المعرفيين من شــتى الزوايا. وفي هذا الفصل ســوف نقتصر على شرح مفاهيم واستعمالات الوحــي والإلهام في اللغة، والقــرآن، والروايات، والعلوم الإســلاميّة، من قبيل: الفلســفة والكلام، بل وفي عُرف المتديّنين، وســوف نبيّن على أساس أيّ معنى أو اســتعمالٍ يكون هذان الطريقان مصدرين للمعرفة الدينيّة، وبناءً على أيّ معنى أو استعمالٍ يمتازان من بعضهما، ويعدّان مصدرين منفصلين.

وعــلى الرغم من تخصيصنا بحث معرفة المفهوم في هذا الكتاب بكلمة الوحي والإلهــام، فإنّ هذا الكتاب لا يختصّ بالوحي والإلهام فقط، بل إننا نتعرّض هنا إلى جميع المصادر المعرفيّة الخاصّة بالنبي الأكرم ﷺ، والإمام المعصوم عليه السلام، ونبحثها من زاوية القرآن والروايات والكلام.

ومــن الجدير بالذكر أننا في هذا البحث الواســع وفي الفصل الماثل بين أيدينا، نســعى لكي نــرى ما إذا أمكن لنا ـ مــن خلال تحليل وبحث المعــاني اللغويّة لهذه الألفاظ واستعمالاتها، والألفاظ المرادفة الأخرى أو المعادلة لها في القرآن والروايات ـ أنْ نصــل إلى حقائقها بوصفها مصــادر وطرقًا خاصّة للمعرفــة، والتعرّف على خصائصها، أو هل يمكن الحصول ـ في الحدّ الأدنى ـ على بعض خصائصها أم لا. وسوف نبدأ البحث بالمفهوم أو الوحي لغةً.

---

١. حسين زاده، معرفت ديني: عقلانيت ومنابع، القسم الثاني. وبعد ذلك سوف نبحث في التجربة الدينيّة بوصفها مصدرًا خاصًّا للمعرفة الدينيّة، وارتباطها بالتجربة أو الشهود العرفاني، وكذلك الفطرة، بنظرةٍ معرفيّة في الغالب.

الوحي لغةً

هنــاك كثيرٌ من المعاني اللغويّة لمفردة الوحــي. وإنّ من بين أكثر معاني الوحي شــيوعًا وانتشــارًا، الذي ورد في أكثر المعاجم اللغويّة، على النحو الآتي: الإشارة، والكتابــة، والرســالة أو الخطــاب، والإلهام، والــكلام الخفي، وكلّ مــا يُلقى إلى الآخــر.[١] وفي كتاب الصحاح في اللغة، أضــاف (الكتاب) لمعاني الوحي أيضًا، بل قدّمه على سائر المعاني أو الاستعمالات الأُخر.[٢] وأمّا الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ٥٧١ هـ) في كتاب العين ـ وهو من أقدم المعاجم اللغويّة في اللغة العربية ـ فقد فسّر كلمة (الوحي) بالكتابة، وفسّر عبارة (أوحى إليه) بالبعث والإلهام.[٣]

ومن بين علماء اللغة ذهب الراغب الإصفهاني في كتاب المفردات إلى القول بأنّ المعنى الأصليّ لمفردة الوحي هو الإشــارة السريعة التي تقترن تارةً بالكلام الخفي، وتارةً بالإشــارة بأحد الأعضاء والجوارح، وتارةً مــن طريق الكتابة وما إلى ذلك، وإليك نصّ عبارته في هذا الشأن:

«أصــل الوحــى: الإشــارة السريعــة؛ ولتضمّن السرعــة قيل: أمــرٌ وحيٌّ، وذلك يكون بالكلام على ســبيل الرمز والتعريض، وقــد يكون بصوتٍ مجرّد عن

١. الجوهري، الصحاح في اللغة، ج ٦، ص ٢٥١٩ ـ ٢٥٢٠؛ والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٣، ص ٤٨٣؛ والصاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة، ج ١، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٦، ص ٩٣؛ وابن منظور الأفريقي، لســان العــرب، ج ١٥، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ والفيومي، المصباح المنــير، ص ٦٥١ ـ ٦٥٢؛ وأبــو البقاء الحســيني، كتاب الكليّــات، ص ١٤٨٠ (أوج ٥، ص ٣). (إنّ الكاتب في الصفحة ١٥٠٧ من هذا الكتاب، أو المجلّد الخامس، في الصفحة ٣٥، وكذلك في الصفحة ٢٦٦ إلى ٢٦٧ قد بيّن المعنى الاصطلاحي لمفردة الوحي والإلهام والتمايز بينهما أيضًا، وأفاد معنى آخر).

٢. الجوهري، الصحاح في اللغة، ج ٦، ص ٢٥١٩ ـ ٢٥٢٠.

٣. الفراهيدي، العين، ج ٣، ص ٣٢٠.

التركيب وبإشـارةٍ ببعض الجوارح، وبالكتابـة، وقد حُمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[١] فقد قيل: رَمَز. وقيل: اعتبار، وقيل: كتب».[٢]

وبناءً على على هذا التفسـير اللغويّ للوحي تكون السرعة وحدها من أركان الوحي، دون الخفاء والرمز وما إلى ذلك. وعلى هذا الأسـاس لا يكون الوحي هو مطلق الإشارة، بل خصوص الإشارة السريعة. وفي الوقت نفسه يتمّ تفسير الوحي في العصر الحاضر بأنّ الخفاء والسرعة من أركانه.[٣] وفي ضوء هذا التحليل تشـترك المعاني أو الاستعمالات المتنوّعة والمختلفة للوحي في خصوصيّتين، وهما:

١. التفهيم أو الإعلام الخفي.

٢. التفهيم أو الإعلام السريع.[٤]

---

١. مريم: ١١.

٢. الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن، ج ٢، ص ٤٩٦.

٣ .رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص٨١؛ جوادي آملي، وحي ونبوّت در قرآن، ص ٥٣.

٤. رشـيد رضا، الوحي المحمـدي، ص ٨١. لقد اسـتنتج مؤلّف هذا الكتاب ـ بعـد نقل كلام الراغب الإصفهاني الذي سـبق ذكره ـ قائلًا: «فالقول الجامع في الوحي أنّه الإعلام الخفيّ السريع ...». وكأنه قد استظهر ذلك من كلام الراغب. وبطبيعة الحال يُستظهر من خلال التأمّل في كلام الراغب الذي تقدّم ذكره في المتن أعلاه أنّه يرى أنّ المعنى الأصلي للوحي هو الإشـارة السريعة، ثم بيّن كيفية تحقّق الوحي وأنواعـه أو أنحائه في تتمّة كلامه، وأنّه يكون تارةً على سـبيل الرمز، وتارةً بالإشـارة ببعض الأعضاء والجوارح، وتارةً بالكتابة وما إلى ذلك. ثم بعد أنْ ذكر الراغب أمثلةً على استعمالات الوحي في القرآن، فـسّر الوحي بمعنى الإشـارة السريعة، وقد ذكر أقوالًا حول طرق تحقّق هذا النوع من الإشـارة. وإنّ هـذه الأقوال هي أنحاء تحقّق الإشـارة السريعـة التي ذكرها في بداية كلامه، وهـي عبارة عن: الرمز، والتعريض، والكتابة، والإشارة. ومن الجدير بالذكر أنّ مراده من الإشارة هو الإشارة ببعض الجوارح، وليس الإشارة السريعة؛ ليتمّ فهم هذا القول بشكل آخر، ويذهب التصوّر إلى أنّ كلّ واحدٍ من الأقوال=

ومن بين علماء اللغة في القرن الحادي عشر للهجرة، نجد أبا البقاء الكفوي (م: ١٠٩٢ هـ) على الرغم من قوله مثل كثير من اللغويين: بأن

«الوحي: كلّ ما ألقيته إلى غيرك فهو وحيٌ، والكتابة، والإشارة، والرسالة، والإفهام كلّها وحيٌ بالمعنى المصدري ...».[1]

فإنّه فسّر الوحي بعد ذلك بعدّة صفحات بنحوٍ آخر، إذ جعل الخفاء والسرعة من أركان الوحي صراحةً؛ فقال:

«الوحي هو الكلام الخفيّ، يُدرك بسرعةٍ، ليس في ذاته مركّبًا من حروفٍ مقطّعةٍ تتوقّف على تموّجاتٍ متعاقبة».[2]

ولربما كان مستند هذا التفسير هو الفهم الخاطئ لما ورد في عبارة الراغب من كلماتٍ كالرمز، والإشارة.

وعلى كلّ حال، سواء استظهرنا من كلام الراغب الإصفهاني أنّ الخفاء من أركان الوحي (ويبدو أنّه استظهار خاطئ)، أم أنّه لا يراه ركنًا من الوحي، فإنّه من دون شكٍّ يَعدُّ السرعة من الأركان الأصليّة للوحي. وبذلك تقف أمامنا من جهة رؤية بعض المحقّقين من أمثال الراغب الإصفهاني الذي يرى السرعة من أركان المعنى اللغويّ للوحي، ومن ناحيةٍ أخرى يظهر أمامنا التفسير المخالف لأكثر علماء اللغة، المذكور في عدّة كتب من بينها أقدم كتابٍ لغويّ عربيّ وهو العين للخليل بن أحمد؛ إذ إنّ الطائفة الأخيرة ذهبت إلى تفسير الوحي بالكتابة فقط، وإنّها إذ عمدت إلى تعميمه إلى الإشارة والرسالة وما إلى ذلك، فإنّها لم تعدّ

=في عبارة: «فقد قيل: ...» بدائل للإشارة السريعة، وليست أنحاء لتحقّقها.

١. الحسيني الكفوي، كتاب الكليّات، ص ١٤٨٠ (أو ج ٥، ص ٣).

٢. م.ن، ص ١٥٠٧ (أو ج ٥، ص ٣٥).

السرعة وسـائر الخصائص الأخرى من جملـة شرائطها. وبطبيعة الحال فإنّ هؤلاء الأشخاص أنفسـهم قد صرّحوا بأنّ من مشتقات الوحي، تأتي كلمة (وَحيّ) على وزن فعيل بمعنى السريع، و(وحاء) بمعنى السرعة.

يمكـن القـول: إنّ المعنـى اللغويّ لكلمـة (الوحي) عبـارةٌ عـن: الكتابة، والإشـارة، من دون أنْ تكون للسرعة والرمز والخفاء ومـا إلى ذلك دخلٌ في هذا المعنـى. ويحتمل أنْ تكون هذه الخصائص قد تسـللت إلى معـاني هذه الكلمة من الاستعمالات العرفيّة، أو القرآنيّة والروائيّة.

وعلى الرغم من ذلك كلّه فإنّ المسـألة أعمق من ذلك. وعلى الرغم ممّا ورد في عبارة كتاب العين من تفسـيرِ الوحي بمعنى الكتابـة، وما ورد في المعاجم اللغويّة الأخرى بالإضافة إلى ذلك من معانٍ أو اسـتعمالاتٍ أخرى، من قبيل: الإشـارة، والرسـالة، والإلهام، والكلام الخفيّ، والإلقـاء إلى الآخر، فإنّ الخفاء ليس دخيلًا في معنى كلمة (الوحي)، ولا يُعدّ من جملة أركانها. والشـاهد على ذلك نظرةٌ عابرةٌ نلقيها على المصادر اللغويّة المذكورة آنفًا.

وقد تتبّع ابن فارس جذور المعاني أو الاسـتعمالات المتنوّعة والمختلفة لكلمة الوحي، وأعادها بأجمعها إلى أصلٍ واحد. فهو يرى أنّ الوحي في جميع الاستعمالات مسـتخدمٌ بمعنى إيصال أو نقل العلم إلى آخر، سواء أكان ذلك على نحوٍ خفيّ أم على نحو الرمز، أم على نحو التصريح. وإليك نصّ عبارته في هذا الشأن:

«الوحـي: ... أصلٌ يدلّ على إلقاء علمٍ في إخفاءٍ أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشـارة. والوحي: الكتاب والرّسـالة ... وكلّ ما في باب الوحي فراجعٌ إلى هذا الأصل الذي ذكرناه».[1]

---

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٦، ص ٩٣.

وظاهر كلامــه أنّ عبارة (أو غيره) عطفٌ على (إخفاء)؛ بمعنى: ســواء أكان إلقاء العلم في إخفاء أم في تصريح. ومع ذلك يُحتمل أنْ يخطر إلى الذهن بأنّ عبارة (أو غيره) عطفٌ عــلى (علم)؛ فيكون المعنى هو: إلقــاء العلم أو غيره، من قبيل: الإيمان. والذي يؤيّد هذا الاحتمال هو ما قاله ابن فارس بعد ذلك:

«وكلّ ما ألقيته إلى غيرك حتّى علِمَه فهو وحيٌ كيف كان».[١]

لكنّ هذا الاحتمال لا ينسجم مع ظاهر العبارة؛ لأنّ الأصل في استعمال الضمائر إرجاعها إلى أقرب المراجع الممكنة. كما أنّ الكاتب لو كان قاصدًا لهذا المعنى؛ لكان عليه أنْ يقول: (أصلٌ يدلّ على إلقاء علمٍ أو غيره في إخفاء). وعلاوةً على ذلك فإنّ التعبير الوارد في نهايــة كلام ابن فارس وهو قوله: (كيف كان)، يؤيّد هذا الادعاء أيضًا؛ لأنّ هذه العبارة تدلّ على هذا المطلب، وهو أنّ إلقاء العلم بأيّ شــكلٍ كان، يُسمّى وحيًا. وعليه فإنّ الخفاء أو الرمز المذكور لا يكون له دخلٌ في المعنى اللغوي لمفردة (الوحي)، بل إنّ المعنى اللغوي لهذه الكلمة أعمّ من الكتابة الخفيّة والرمزية، أو الكلام الواضح والصريح. وحتى لو تمّ إنكار هذا الاستظهار، فليس هناك من شــكٍّ في أنّه في المصادر اللغويّة الأخرى المعتمــدة، لم يتمّ ذكر الخفاء بوصفه شرطًا في اســتعمال كلمة (الوحي) أبدًا، بل الوحي في الأصل بمعنى الكتابة، ثم استعمل بعد ذلك في معانٍ أخرى، من قبيل: الإشارة، والإلهام، والإلقاء إلى الآخر، والكلام الخفيّ أيضًا.

وعلى الرغم ممّا تقدّم فقد ذهب المعاصرون من علماء اللغة إلى عدّ قيد (الخفاء) داخــلًا في معنى الوحي، وقالوا بأنّه من أركان الوحي. وعلى هذا الأســاس يكون

---

١. م.ن.

معنى الوحـي لغةً عندهم هو الكلام والإعلام الخفيّ.[١] بـل يمكن القول إنّ هذا الـرأي لا يقتصر على المعاصرين فقط، ويمكن العثـور عليه في آثار القرن الهجري الثاني عشر، ومن بينها الكتاب الرائع لمحمد علي التهانوي[٢] أيضًا.

وعليه كيف يمكن حلّ هذا التعارض الواضح؟ فهل يمكن القول بعدم رؤية اللغويين المتأخّرين لهذه المعاجم الأصيلة والمعتبرة، ومع ذلك ذهبوا إلى هذا الرأي؟ فكيف يمكن لكلماتهم هذه أن تنسجم مع هذه المصادر؟

ولـو تتبّعنا أكثـر، وبحثنا في المصـادر الأخرى، من قبيل: المصـادر الكلامية والتفسيريّة، سوف ندرك أنّ المشكلة أكثر تعقيدًا؛ إذ إنّ أغلب المفسّرين والمتكلّمين قـد عدّوا قيد (الخفاء) داخلًا في معنى كلمة (الوحي)، بل إنّ كثيرًا منهم قد أكّدوا هذه النقطة صراحةً. من ذلك على سبيل المثال، نجد أنّ الشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣ هـ) قد فسّر المعنى اللغوي للوحي، على النحو الآتي:

«أصـل الوحي هو الكلام الخفـيّ، ثم قد يطلق عـلى كلّ شيءٍ قُصد به إفهام المخاطَب على [الـسّرّ][٣] له عن غيره، والتخصيص له به دون [من سـواه]،[٤] وإذا أضيف إلى الله تعالى كان فيما يخصّ به الرسـل ـ صـلى الله عليهم ـ خاصةً دون من سواهم على عرف الإسلام وشريعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم».[٥]

---

١. فريـد وجدي، دائـرة معارف القرن العشرين، ج ١٠، ص ٧٦ ـ ٧٧؛ معلـوف، المنجد، مادة (وحي)؛ البستاني، منجد الطلاب، ص ٦٦.

٢. «الوحـي ... في الأصل: الإعلام في خفاء. وقيل: الإعلام بسرعة». (التهانوي، كشّـاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٧٦).

٣. في الأصل الفارسي (الستر) بدلًا من (السرّ). (المُعرِّب). المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ١٩٣.

٤. في الأصل الفارسي (غيره) بدلًا من (من سواه). (المُعرِّب). م.ن.

٥. المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ١٢٠؛ والمجلسي، بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

من الواضح أنّ الشيخ في هذه العبارة كان في مقام بيان المعنى اللغويّ وتمييزه من المعنى الاصطلاحي. فقد ذكر أنّ الأصل من وجهة نظر اللغويّ في معنى الوحي واستعماله هو الكلام الخفيّ، وبعد هذا البيان عمد إلى تمييزه من المعنى الاصطلاحي الخاصّ بمقام النبوّة والرسالة، موضّحًا معناه الاصطلاحي.

وقد سار المفسّرون على النهج ذاته، من ذلك أنّ الشيخ الطوسي ـ مثلًا ـ قال في مجمع البيان: «الوحي: إلقاء المعنى إلى النفس على وجهٍ يَخفى».[1] ومن بين اللغويين المتضلّعين عمد بعضهم، من أمثال فخر الدين الطريحي إلى تفسير الوحي بقوله: «وأصله في لغة العرب إعلام في خفاء».[2] وعلاوةً على ذلك فإنّ ابن منظور الأفريقي في لسان العرب، بعد بيان المعاني اللغويّة الشائعة للوحي، ونظرته العابرة إلى استعمالاته القرآنية ومعناه أو ما يصطلح عليه في علم الكلام، نقل في الختام كلام أبي إسحاق من أنّ المعنى الأصلي للوحي هو الإعلام في خفاء وأنّ المعاني الأخرى تعود إليه. وبطبيعة الحال فإنّ عدم إبداء ابن منظور لرأي في هذه المسألة يحكي عن موافقته على ذلك، ويمثّل شاهدًا على هذا المدّعى. وفي ضوء هذا الكلام يكون الخفاء من أركان الوحي، دون السرعة:

«قال أبو إسحق: أصل الوحي في اللغة كلّها إعلامٌ في خَفاء؛ ولذلك صار الإلهام يُسمّى وَحيًا. قال الأَزهري: وكذلك الإشارة والإيماء يُسمّى وَحيًا، والكتابة تُسمّى وحيًا».[3]

---

١. الطبرسي، مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٠٤. وكذلك قال الطباطبائي في تفسير الميزان: «والمحصّل من موارد استعماله (الوحي): أنّه إلقاء المعنى بنحوٍ يخفى على غير من قصد إفهامه». (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٢٩٢).

٢. الطريحي، مجمع البحرين، ج ١، ص ٣١٣.

٣. ابن منظور الأفريقي، لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٤٠. كما نقل المؤلّف عن الكسائي أنّ الوحي هو

وعلى هذا الأساس فإنّه على الرغم من استظهار عدم دخالة قيد (الخفاء) في المعنى اللغويّ لكلمة (الوحي) من وجهة نظر المتقدّمين من علماء اللغة، ذهب كثيرٌ من العلماء المتأخرين إلى عدّ هذا القيد داخلًا في المعنى اللغويّ لكلمة (الوحي)، بل يمكن العثور على هذا المعنى حتى في أقوال أديبٍ ولغويّ عريقٍ مثل الزمخشري أيضًا.[1]

وفي نهاية المطاف وفي المرحلة المعاصرة توصّل مؤلّف كتاب التحقيق في كلمات القرآن الكريم في تحليل وبيان المعنى اللغويّ لكلمة (الوحي)، إلى النتيجة الآتية:

«إنّ الأصل الواحد في المادّة هو إلقاء أمرٍ في باطن غيره، سواء كان الإلقاء بالتكوين أو بإيرادٍ في القلب، وسواء كان الأمر علمًا أو إيمانًا أو نورًا أو وسوسةً أو غيرها، وسواء كان إنسانًا أو ملَكًا أو غيرهما، وسواء كان بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ، ويفيد العلم واليقين. وسبق في الإلهام (لهم) أنّه عبارة عن إلقاءٍ من جانب الله في باطنٍ ومن واسطة، وأكثر استعماله في المعنويّات، وهو مطلق وأعم».[2]

يمكن العثور في هذا التحقيق على خصائص بشأن المعنى اللغويّ للوحي؛ ومن بينها أنّ جميع موارد استعماله تشترك في الإلقاء الخفي؛ إذ إنّ الإلقاء في الباطن ملازمٌ للخفاء.

والآن كيف يمكن رفع هذا التعارض الواضح؟ فهل خفيت علينا نقطةٌ من بين أقوال المحقّقين؟ من خلال التدقيق في العبارات التي تقدّم ذكرها، يمكن بيان هذا الحل: إنّ الوحي في الاستعمال اللغويّ ـ بصيغة الثلاثي المجرّد ومن دون إضافة

الكلام الخفي.

١. الزمخشري، أساس البلاغة، ج ٢، ص ٢.

٢ .المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١٣، ص ٥٦، مادة «وحي».

حرف الإضافة ـ يطلق على معنى الكتابة، وفي الاستعمال ذاته ـ بصيغة الثلاثي المجرّد مع حرف الإضافة (إلى)، أو بصيغة الثلاثي المزيد على وزن باب الإفعال ـ بمعنى الكلام الخفي. وهنا لا بأس بأنْ ندقّق في كلام الزمخشري؛ إذ يقول:

«وحيت إليه وأوحيت إذا كلّمته بما تخفيه عن غيره، وأوحى الله إلى أنبيائه. ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾،[1] ووحى وحيًا: كتب».[2]

ويمكن استظهار هذا الحلّ من كلام الخليل بن أحمد الفراهيدي أيضًا؛ إذ يقول:

«وحي: يقال: وَحَي يَحِي وَحيًا، أي: كَتَبَ يكتُبُ كَتبًا. ... وأوحَى الله إليه، أي: بعثه. وأوحى إليه: أَلهَمَهُ».[3]

ويبدو أنّ كثيرًا من اللغويين الآخرين كانوا في مقام بيان هذه النقطة. وقد نسب ابن منظور الأفريقي صاحب لسان العرب هذا الكلام إلى الكسائي صراحةً، وقال:

«قال: الكسائي وَحَيتُ إليه بالكلام أحي به وأوحَيتُه إليه وهو أن تكلّمه بكلامٍ تُخفيه من غيره».[4]

يجب أنّ نضيف إلى هذا المطلب نقطةً أخرى، وهي أنّ المفردة بلحاظ حروف الإضافة وبالنظر إلى صيَغها من الثلاثي المجرّد والثلاثي المزيد، والأبواب المتنوّعة من الثلاثي المزيد، تكتسب معانٍ متنوّعةً ومتضادّةً أحيانًا. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ مفردة (رغب) تختلف عن عبارة (رغب فيه)، و(رغب عنه)، وأنّ عبارة

---

١. النحل: ٦٨.

٢. الزمخشري، أساس البلاغة، ج ٢، ص ٢.

٣. الفراهيدي، العين، ج ٣، ص ٣٢٠.

٤. ابن منظور الأفريقي، لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٤٠.

(رغب فيه)، و(رغب عنه) تختلف كلّ واحدةٍ منهما عن الأخرى، بل هما يتضادّان فيما بينهما أيضًا، وأنّ عبارة (turn on) (افتح)، و(turn off) (أغلق) متضادتان أيضًا، وكذلك كلمة (ذهبَ) فإنّها بمعنى الرواح، لكن عبارتَي (ذهب به)، و(أذهب به)، تعنيان الأخذ.

بالنظر إلى هذه المقدّمة، يمكن القول إنّ المعنى الأصلي لمادّة الوحي هو الكتابة، وهـذا في حالة ما لو لم تقترن هـذه المادة بحرف إضافة، أو تكـون من باب صيغة المزيـد، وأما إذا اقترنت هذه الكلمة بـــ (إلى) (وحى إليه)، أو إذا تمّ نقلها إلى باب الإفعال (أوحى)، كان معناها الأصلي هو الإلقاء الخفيّ أو الكلام المخفي. ولّما كان الاسـتعمال الملحوظ من قبل المتكلمين والمفسرين هو في الغالب اسـتعمالٌ للوحي مقرونًا بحـرف الإضافة أو الثلاثي المزيد، يكون الخفـاء في هذا الأصل داخلًا في معنـاه، ويعدّ من أركانــه. وبذلك يتمّ توجيه أقوالهم بالنظـر إلى تغاير الصيغة بين الثلاثي المجرّد والثلاثي المزيد، بالإضافة إلى وجود حرف الإضافة أو عدم وجوده. وعليه فإنّ لهذه المفردة في معناها اللغوي أكثر من أصلٍ أو جذرٍ مفهوميّ واحد. إنّ إرجاع هذين المعنيـين المتخالفين إلى معنى واحدٍ غير صحيح؛ إذ إنّ إرجاع المعاني المتعدّدة والمتنوّعة إلى أصلٍ واحد، حينما يكون الوجه الجامع والقدر المشـترك غير مستساغ للعُرف، يكون الإرجاع مذمومًا ومستهجنًا.

كيف يمكن العثور على جامعٍ مستساغٍ عرفًا بين رغبَ فيه ورغبَ عنه، أو بين الفتـح والإغلاق، وكذا الموارد المفهومية الأخرى؟ لكن حين يكون إرجاع المعاني المتنوّعة إلى أصلٍ واحدٍ أمـرًا ممكنًا، وأمكن العثور على ذلك المعنى الجامع والقدر المشترك بينها أيضًا، فإنّ هذا النهج يعدّ من قبل أبناء اللغة مصطنعًا ومنحولًا، ولا يكون مستسـاغًا من وجهة نظر العُرف عادة، ونعني بالعُرف هنا هو العُرف الذي

يكــون مرجعًا في هذا النوع من الأمور. وعليه ففي الموارد التي يمكن انتزاع معنى واحدٍ من بين الاســتعمالات والمعاني المتعدّدة لمفردةٍ ما، وكان عُرف اللغة لا يرتضي هذا الانتزاع أو تجاهله، فلا يمكن نسبة ذلك المعنى إلى أبناء تلك اللغة، ولا يمكن الاســتناد إليه. وإنّما يمكن لنا نسبة معنى ما إلى أبناء اللغة، وأنْ نستند إليه، إذا كان أبناء تلك اللغة قد قصدوا ذلك المعنى الجامع وأرادوه.

وعليه فإنّ الحلّ المقترح هو أنّ الوحي في اللغة بناءً على الاستعمالات المختلفة، له معانٍ متنوّعةٌ ومتعدّدةٌ على النحو الآتي:

١. عند استعمال كلمة الوحي بصيغة الثلاثي المجرّد من دون حرف الإضافة، تكون بمعنى الكتابة.

٢. عند استعمال كلمة الوحي بصيغة الثلاثي المجرّد مقرونة بحرف الإضافة، تكون بمعنى الإلقاء أو الإعلام الخفي، ولهذا المعنى أنحاء مختلفة.

٣. عند مجيء كلمة الوحــي بصيغة الثلاثي المزيد من باب الإفعال (مقرونة بحرف الإضافة، بمعنى: أوحى إليه، بل وأوحى له) تكون بمعنى الإلقاء أو الإعلام الخفي، ولهذا أنحاء مختلفة أيضًا.

وعلى هذا فإنّ الوحي في الاســتعمالين الأخيريــن، أو بعبارةٍ أدق: في الصيغة الثانيــة والثالثة، بمعنى الإلقــاء أو الإعلام الخفي، ولهذا أنحــاء متنوّعة. وبعبارة أخرى: إنّ هذا المعنى يشمل أمورًا أخرى، من قبيل: الإشارة، والإيماء، والرسالة، والــكلام الخفي، والإلهــام؛ وذلك لأنّ كلّ واحدٍ من هذه الأمــور هو في حدّ ذاته نوعٌ من الإعلام. ويمكن للإعلام أنْ يكون على شكل إشارةٍ، أو إيماءٍ مكتوبٍ، أو ملفوظٍ، أو على صيَغ أخرى، لكن لكلّ هذه الموارد قدرًا جامعًا، وتشترك في ركن،

وهو أنْ يكون الإلقاء أو الإعلام خفيًّا.[1]

ويجدر بنا في ضوء الحلّ الذي تمّ تقديمه أنْ نذكّر بهذا الأمر، وهو أنّ المصدر واسم المصدر في الصيغة الثالثة وهي الثلاثي المزيد من باب الإفعال (الإيحاء)، ليس لها سوى معنى واحد، وهو الإلقاء أو الإعلام الخفي، وأمّا في الصيغة الأولى والثانية، أي الثلاثي المجرّد من دون حرف الإضافة، والثلاثي المجرّد مع حرف الإضافة، على الرغم من أنّ مصادر وأسماء المصادر في كلتا الصيغتين لفظٌ واحدٌ مشتركٌ وهو (الوحي)، يكون المطروح معنيان أصليان، وهما: ١. الكتابة. ٢. الإلقاء أو التفهيم الخفي.

بالنظر إلى ما تقدّم، نصل إلى هذه النتيجة، وهي: إنّ النظريّات المطروحة في البيان اللغويّ لمفردة الوحي ـ على خلاف هذا التحليل والتحقيق ـ خاطئة، ومن بينها الرأي القائل بأنّ المعاني المتعدّدة والمتنوّعة للوحي تشترك في أمرين، وهما: ١ ـ الإعلام أو التفهيم السريع. ٢ ـ الإعلام أو التفهيم الخفي. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الرأي الذي يعدّ السرَّ والخفاءَ والسرعةَ من أركان الوحي، والرأي الذي يعدّ

---

١. قد يقال: يمكن العثور على معنى مشتركٍ بين الأقسام الثلاثة المذكورة، وهو الإلقاء أو الإعلام، ومع العثور على هذا المعنى المشترك بين هذه الأنواع الثلاثة، نكون قد توصّلنا إلى أصلٍ واحدٍ بين الاستعمالات المختلفة للوحي وصيَغه المتنوّعة، يكون من الناحية اللغوية منشأً لمعانيها المتنوّعة، لكنّ هذا الاحتمال خاطئٌ من جهاتٍ كثيرة. ربما أمكن إرجاع الكتابة بنحوٍ ما إلى الإلقاء، ولكن الكتابة على فرض أنّها إلقاء، فهي إلقاء خاصّ، وليس مطلق الإلقاء. فكيف يمكن التصرفّ في المفردات بهذا النحو من قبل أبناء اللغة؟ فهل يجوز ذلك من الناحية اللغويّة والمنطقيّة والحوار العقلاني وعلم اللغة؟ وهل يمكن القيام بهذا الأمر حتى في موردٍ واحدٍ من دون أيّ مستند؟ والشائع هو أنّ الألفاظ يتمّ استعمالها أولًا في مساحةٍ محدودة، ثم يعمل أبناء اللغة أو العُرف العام أو الخاص منهم على توسيع معانيها بما يتناسب مع الواقع، دون العكس.

السرعة وحدها هي الركن في المعنى اللغويّ للوحي، هما رأيان خاطئان. وكما تقدّم فإنّ هذه النظريّات تتعارض مع كثيرٍ من المصادر. وعلى أساس الحلّ المطروح فإنّ التعارض الابتدائي المذكور بين أقوال علماء اللغة والمتكلّمين والمفسِّرين يزول في المعنى اللغويّ لمفردة الوحي.

الإلهام لغةً

لقد ذهب عموم اللغويين إلى تفسير كلمة (الإلهام) بإلقاء المعنى في النفس أو الذهن، وقالوا: إنّ إلهام الخير يعني تلقينه: «ألهمه الله خيرًا، أي: لقّنه خيرًا».[١] توضيح ذلك أنّ كلمة الإلهام مشتقّة من (اللّهْم) بمعنى الازدراد والابتلاع. وربما أمكن أنْ نستظهر من المعاجم اللغويّة أنّ كلمة (لَهْم) من الناحية اللغويّة قد استعملت في هذا المعنى، وقد اختصّت بأمورٍ من قبيل: البلع وازدراد الطعام، وبمرور الزمن تجرّد هذا المعنى وأخذ يشمل مساحةً أوسع، وأخذ يشمل الإلقاء أو الدخول المعنويّ في النفس ـ وهو أمرٌ غير مادّي ـ أيضًا. وعلى الرغم من أنّ الثلاثي المجرّد من مادّة (لَهَمَ) قد استعمل في هذا المعنى الشامل والواسع، إلا أنّ الإلهام الذي يُعدّ الثلاثي المزيد منه من باب الإفعال، قد اختصّ بالأمور غير المادّيّة، ولم يتمّ استعماله إلّا في هذا المعنى. وعلى هذا الأساس يكون معنى الإلهام هو إلقاء المعنى في النفس. وبالنظر إلى هذا التحليل فإنّ النظريّة التي يكون المعنى الأصلي للإلهام في ضوئها عبارةً عن دخول شيءٍ في باطن آخر، أعمّ من أنْ يكون الورود من قبيل:

---

١. الفراهيدي، العين، ج ٤، ص ٥٦ ـ ٥٧؛ والجوهري، الصحاح في اللغة، ج ٢، ص ٢٠١٩ ـ ١٥١؛ وابن دريد، الجمهرة اللغة، ج ٢، ص ٥٧؛ والرازي، مختار الصحاح، ص ٢٨٧؛ وابن منظور الأفريقي، لسان العرب، ج ١٢، ص ٥٤٧؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ١٧٦؛ والطريحي، مجمع البحرين، ج ٦، ص ١٢٦؛ والزبيدي، تاج العروس، ص ٧٩٠٠.

بلــع الطعام وازدراده ماديًّا، أو من قبيل إلقاء المعارف في النفس معنويًا، هي نظريةٌ تستحقّ التأمّل وتحتاج إلى مزيدٍ من البحث والتحقيق.[١] وعلى كلّ حالٍ فإنّ الإلهام لغــةً إلقاءُ معنــى في النفس، أعمّ من أنْ يكون إلقاءً إلهيًّــا أم غير إلهيّ، أو أنْ يكون المعنى أو المحتوى المُلقى خيرًا أم شرًّا.

أمّا ما يتعلّق بالمعنى اللغويّ للإلهام، فمن المناسب تناول هذا البحث أيضًا وهو أنّ الإلهام هل يشمل الخواطر الشيطانيّة أم يختصّ بالإلقاء الربّاني والملَكي فقط؟ إنّ المعنى اللغويّ المذكور في المفــردات وتاج العروس يدلّ على هذه النقطة، وهي أنّ الإلهــام لا يصدق على أيّ إلقاء، وإنّما هو يصدق على الإلقاء الذي لوحظ في معناه قيدٌ خاصّ، وهو أنْ يكون الإلقاء من عند الله والملائكة فقط:

«الإلهام ما يُلقى في الروع بطريق الفيض، ويختصّ بما من جهة الله والملأ الأعلى. ويقال: إيقاع شيءٍ في القلب يطمئن له الصدر يخصّ الله به بعض أصفيائه».[٢]

يبــدو أنــه قد حصــل خلــطٌ في هــذه الرؤية بــين المعنــى اللغــويّ والمعنى الاصطلاحــيّ؛ فإنّ الإلهام لغــةً يعني الإلقاء، ولم يلحظ في معنــاه مثل هذا القيد، ومن هنا فإنّ هذه الخصوصيّة المذكورة ليست من أركانه. وإنّ أقوال عامّة اللغويين تؤيّد هذا الاســتظهار، وتؤكّد صحّته؛ لإنّهم في التفسير اللغويّ لهذه المفردة لم يروا دخلًا لمثل هذا القيد، وسكتوا عنه. ومن هنا يبدو أنّ العبارة المذكورة في كتاب (تاج العروس) في مقام بيان المعنى العرفيّ والشــائع بين المتدينين، وليس المعنى اللغويّ لهــذه المفردة. ولو تمّ التشــكيك في هذا الحكم، فقد عمد مؤلِّــف كتاب (الفروق

١. المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١٠، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥.

٢. الزبيــدي، تاج العــروس، ص ٧٩٠٠. ويُنظر أيضًــا: الراغب الإصفهاني، المفــردات في غريب ألفاظ القرآن، ج ٢، ص ٣٨٢.

اللغويّـة) إلى بيـان المعنى الاصطلاحي لكلمة الوحي والإلهـام بوضوح، فقد بيّن مفهوم هاتين المفردتين من زاوية المصطلح الاعتقاديّ والكلاميّ وعرف المتديّنين، مع بيان الاختلافات بينهما.[١]

مـن خلال المقارنة بين معنى الإلهام ومعنـى الوحي، ندرك أنّ المعنى اللغويّ للإلهام أخصّ مـن الوحي؛ وذلك لأنّ الإلهام يختصّ بإلقاء المعنى في نفس الآخر، وأمّا الوحي فهو مطلق الإلقاء، بل يشـمل حتى إلقـاء الأمور التكوينية أيضًا، كما سوف نتعرّض إلى ذلك في سياق البحث.

الحاصل أنّه من خلال التتبّع الواسـع في الكتـب والمعاجم اللغويّة، نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّه على الرغم من الاختلاف في بعض الآراء، فإنّ المعنى اللغويّ لمفردة الوحي هو الإلقاء أو التفهيم الخفيّ والكتابة، والمعنى اللغويّ لمفردة الإلهام هو الإلقاء في النفس أو في الذهن. ومن هنا فإنّ تحليل المعاني اللغويّة لهذه المفردات لا يساعد كثيرًا في إدراك حقيقتها وخصائصها بوصفها من المصادر والطرق الخاصّة للمعرفـة، بل إنّ الوحي والإلهام من حيث إنّهما من مصـادر المعرفة الدينيّة، فإنهما يشـتملان على معنى اصطلاحيّ مختلفٍ عن المعنى اللغوي. تشتمل مفردتا الوحي والإلهام طبقًا للاسـتعمال الاصطلاحيّ على خصائص تميّز معناهما واسـتعمالاتهما من بعضهما بلحاظ الاسـتعمالات المفهوميّة واللغويّة. وفي الوقت نفسه نصل ـ من خـلال التحليل والبحـث في المعنى اللغويّ لكلمة الوحـي ـ إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الوحـي بوصفه مصدرًا في المعرفة الدينيّة عبارةٌ عن رسـالةٍ أوخطابٍ إلهيّ خفيّ، وأنّ الإلهام أمرٌ معنويّ.

---

١. العسكري، الفروق اللغويّة، ص ٥٦ ـ ٥٧.

استعمال الوحي والإلهام في القرآن الكريم والروايات الشريفة

إنّ للوحي والإلهام استعمالات متنوّعة في القرآن الكريم والروايات؛ لذا يكون البحث حول المعاني أو الاستعمالات القرآنيّة والروائيّة لهذه المفردات بحثًا واسعًا، وإنّ دراسة جميع أبعاده وجوانبه تحتاج إلى مجالٍ آخر. وفيما يأتي ـ بالنظر إلى ما تقدّم من البحث والتحليل بشأن المعنى اللغويّ لمفردتَي الوحي والإلهام ـ نلقي نظرةً عابرةً على استعمال هاتين المفردتين في القرآن الكريم والروايات الشريفة، مع بحث معناهما أو معانيهما:

استعمال الوحي في القرآن والروايات

يبدو أنّ الوحي في القرآن الكريم ـ على الرغم من استعماله في كثيرٍ من الآيات، إذ تصل إلى أكثر من سبعين آيةً ـ فإنّه ليس له معنى غير معناه اللغويّ، بل حتى في الآيات التي استعمل فيها الوحي ومشتقاته، قد قصد به المعنى اللغوي نفسه أيضًا. وسبق أنْ ذكرنا أنّ المعني اللغويّ الأصليّ لمادّة الوحي هو الكتابة إذا لم تقترن هذه المادّة بحرف الإضافة أو لم تندرج ضمن باب الثلاثي المزيد، أمّا إذا اقترنت كلمة الوحي بـ(إلى) مثل (وحى إليه)، أو تمّ نقلها إلى باب الإفعال (أوحى)، كان معناها الأصلي هو الإلقاء الخفيّ، أو الكلام والتفهيم الخفيّ.

ويمكن بيان أكثر استعمالات الوحي في القرآن الكريم، وتبويبها على النحو الآتي:

١. الإشارة، أو بتعبير أوضح إلقاء المعنى من طريق الإشارة التي هي من أنحاء تحقّق المعنى اللغويّ لهذه المفردة، كما في قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ

الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾.[١] فإنّ الوحي في هذه الآية بمعنى الإشارة التي هي أمرٌ خفيّ. وقد قام النبي زكريا عليه السلام بتفهيم مراده المنشود، وإلقائه من طريق الإشارة.

٢. إلقاء أمرٍ في بنية الموجودات الطبيعيّة والحيوانات، وتوجيه الخطاب التكوينيّ لها، كما في الحديث عن النحل في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾،[٢] وعن الأرض، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۞ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾،[٣] وعن السماء، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾.[٤] وعلى الرغم من أنّ هذا النوع من الوحي أو الإلقاء أمرٌ تكوينيّ، فإنّ المراد من مفردة الوحي في هذا الاستعمال هو المعنى اللغويّ لها أيضًا، وفي الحقيقة يمكن اعتبار هذا الاستعمال مساوقًا لمصطلح (الهداية التكوينيّة). إنّ المراد من الهداية التكوينيّة هي الهداية التي تحتاجها جميع الموجودات ـ من الجمادات والنباتات إلى الحيوانات والإنسان ـ في بقائها. ولمّا كانت هذه الهداية تلقى إلى كلّ واحدٍ من هذه الكائنات، ومودعةً في فطرتهم، وكان منشؤها مستورًا عن الأنظار، فيمكن من الناحية اللغويّة تسميتها (وحيًا).[٥]

---

١. مريم: ١١.

٢. النحل: ٦٨.

٣. الزلزلة: ٤ ـ ٥.

٤. فصّلت: ١٢. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الفهم المذكور يقوم على أساس وجهٍ في تفسير هذه الآية. (الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن، مفردة وحي).

٥. لو كان الوحي من الناحية اللغويّة يختصّ بإلقاء المعنى، ولا يشمل إلقاء الأمور التكوينيّة، فسوف يكون هذا النوع من الاستعمال مجازيًّا، ولكن ألا يمكن القول: إنّ إلقاء المعنى لا يختصّ بالمعنى الحصولي فقط، ويشمل المعاني والحقائق الشهوديّة التكوينيّة أيضًا؟

ويمكن القــول إنّ متعلّق الإلقاء هنا أبعد من المعنى، وإنّ الاســتعمال المذكور من هذه الناحية توسّــعٌ ومجازٌ في المعنى اللغويّ، ولكن يمكــن الجواب عن ذلك: إنّ الإلقاء في مفردة الوحي لا يختصّ بمعنى الإلقاء، ومعناه من هذه الناحية واســع، ويختلف عن الإلهام.

٣. الإلقاء الخفيّ للخير، والذي يُسمّى في مصطلح العرفان بـ(الإلهام الإلهي)، أو (النــداء الغيبــيّ)، ومن ذلك ما ورد في قولــه تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيــهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْــهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْــزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُــوهُ مِنَ الْمُرْسَــلِينَ﴾،[1] وقوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَــا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى ۞ أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ﴾،[2] وقوله ســبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُــولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾.[3] إنّ الوحي قد اســتعمل في هذه المــوارد بمعنى الإلقــاء الخفيّ للخير. إنّ هــذا الاختصاص ليس بلحاظ تدخّل الخير في معنى الوحي، بل هو ناشــئٌ من خصوصيّة طائفةٍ من مصاديقه. ومن هنا فإنّ فهذا المعنى نفســه قد اُســتعمل اســتعمالًا آخر بشأن إلقاء الشرّ أيضًا.

٤. الإلقــاء الخفي للــشرّ، أو بعبارة أخرى: إلقاء المعنى في نفس الإنســان من طريق الوسوسة، والذي يُســمّى في مصطلح العرفان بـ (الإلقاء الشيطانيّ). ومن ذلك ما ورد في قول الله ســبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الشَّــيَاطِينَ لَيُوحُــونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ

---

١. القصص: ٧.

٢. طه: ٣٨ ـ ٣٩.

٣. المائدة: ١١١.

لِيُجَادِلُوكُمْ﴾،[١] وقوله تعالى﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾.[٢]

٥. الـكلام الخفيّ المباشر من الله إلى الأنبياء من دون أيّ وسـاطة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ﴾.[٣] وفي هذا الاستعمال أريد المعنـى اللغويّ للوحي ـ والذي هو الكلام الخفيّ ـ أيضًا،[٤] والمراد منه هو مصداقٌ خاصٌّ أيضًا، وهو أنْ يكون المتكلّم هو الله، والمخاطب هو النبيّ.

٦. الكلام الخفيّ وغير المباشر من الله إلى الأنبياء بوساطة الملائكة، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾.[٥] وعلى الرغـم من أنّ ضمير يوحـي في هذه الآية الكريمة يعـود إلى ملَك الوحي، ولكن لّمـا كان فعله هو فعل الله، فيمكن نسـبة الوحي إلى الله، ولا سـيّما بالنظر إلى عبارة

---

١. الأنعام: ١٢١.

٢. الأنعام: ١١٢.

٣. الشورى: ٥١.

٤. قـد يخطر في الذهن أنّ هذا الكلام يتعـارض مع النتيجة التي توصّلنا إليهـا في المعنى اللغويّ للوحي، وقلنـا: إنّ الوحي عند اسـتعماله بصيغة الثلاثـي المجرّد يكون بمعنى الكتابـة. وعليه كيف يمكن عدّ المعنـى اللغويّ للوحي في هذه الآية هو الكلام الخفيّ؟! وفي الجواب نقول: لقد سـبق أنْ أوضحنا أنّ المصدر واسم المصدر في الثلاثي المزيد ـ في ضوء الحلّ الذي تقدّم بيانه ـ من باب الإفعال (الإيحاء) ليس له غير معنـى واحد، وهو بمعنى الإلقاء أو الإعلام الخفي، وفي الثلاثي المجرّد من دون حرف إضافة، والثلاثي المجرّد مع حرف الإضافة، تكون المصادر وأسماء المصادر لفظًا واحدًا ومشتركًا (وحي)، وفي الوقت نفسـه تحتوي على معنيين أصليين، وهما: ١ ـ الكتابـة، و٢ ـ الإلقاء أو التفهيم الخفيّ. والمراد في ضوء القرائن الواضحة في القرآن الكريم نفسه هو المعنى الثاني. وعلى هذا الأساس فإنّ المعنى اللغويّ للوحي في هذا النوع من الآيات هو الكلام الخفيّ.

٥. الشورى: ٥١. وانظر أيضًا: النجم: ٤ ـ ١٠.

(بإذنه). والأوضح من هذه الآية، قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ۞ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۞ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۞ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾.[1] إنّ النبيّ ـ طبقًا لهذه الآية ـ لا يتكلّم من عنده، وإنّما كلامه هو كلام الله، الذي يعلّمه إياه ملَك الوحي. إنّ عبارة ﴿وَحْيٌ يُوحَى﴾ تعني أنّ الوحي من قبل الله سبحانه وتعالى، وأنّ لهذا الوحي وساطةً يتمّ بيان خصائصها في الآية التالية. ومن هنا نجد العلامة الطباطبائي يقول في هذا الشأن:

«كان المراد بقرينة المقام أنّه ﷺ ما ينطق فيما يدعوكم إلى الله أو فيما يتلوه عليكم من القرآن عن هوى نفسه ورأيه، بل ليس ذلك إلّا وحيًا يوحى إليه من الله سبحانه».[2]

٧. كلام الله الخفيّ مع الأنبياء من وراء حجاب، لكن من دون توسّط الملائكة، كما في قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ۞ إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى ۞ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ۞ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۞ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾.[3] إنّ مضمون هذه الآية هو أنّ الله سبحانه وتعالى قد تكلّم مع النبيّ موسى عليه السلام من وراء حجاب، وأنّه قد أوحى إليه بعض المعارف والتعاليم السماويّة. فعلى الرغم من أنّ القرآن الكريم قد استعمل في هذه الآيات ابتداءً مفردة النداء، وتحدّث عن تكلّم الله سبحانه وتعالى مع النبيّ موسى عليه السلام واستلامه لخطابه ورسالته، فإنّه عبّر عن هذا الخطاب الإلهيّ في آخر الآية بـ(الوحي). وبذلك يكون

---

١. النجم: ٣ ـ ٧.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ١٩.

٣. طه: ٩ ـ ١٣.

هذا النوع من الحوار وحيًا أيضًا؛ وذلك بلحاظ الخطاب (ما يوحى) الذي نزل على النبيّ موسى عليه السلام بطبيعة الحال. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ القرآن الكريم قد استعمل مفردة الوحي للدلالة على إبلاغ هذا النوع من الخطاب، وإنْ كان على نحوٍ تلويحيّ وبالدلالة غير التطابقيّة.

والحاصل أنّ المراد في جميع الاستعمالات المذكورة للوحي في القرآن الكريم هو المعنى اللغويّ، ولا دخل لبعض الخصائص في البنية المفهوميّة له، بل إنّ منشأ اختلاف الاستعمالات يعود إلى خصائص المصاديق وموارد الاستعمال.

ومن الجدير ذكره أنّ هناك استعمالاتٍ أخرى يمكن تصوّرها للوحي، وإنّ كلّ واحدٍ من الاستعمال الخامس والسادس والسابع يمثل قسمًا من أقسام هذا الاستعمال. ويمكن العثور في القرآن الكريم على هذا النوع من الاستعمال للوحي، ولكن بدلًا من التعبير عنه بلفظ الوحي، قد تمّ التعبير عنه بلفظ التكلّم. وهذا الاستعمال يكون على النحو الآتي: التكلّم الخفيّ من قبل الله تعالى مع الأنبياء، بنحوٍ مباشر أو غير مباشر، ومن وراء حجاب أو من دون حجاب، وبوساطة الملَك أو من دون وساطته: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾.[١] على الرغم من استعمال مفردة الوحي في هذه الآية الكريمة مرتين، فإنّه لم يُرَد من هذين الاستعمالين مثل هذا المعنى العام، بل إنّ كلّ واحدٍ منهما يختصّ بنوعٍ خاصٍّ من الموارد المذكورة. وفي الآية استعملت مفردة التكليم في هذا المعنى الواسع الذي كان منذ القدم مصطلحًا شائعًا في عُرف المسلمين وفي الكلام الإسلاميّ. ويحتمل أنْ يكون هذا الاستعمال

---

١. الشورى: ٥١.

في هذه الآية هو منشأ هذا الاصطلاح.[١] كما أنّ هـذا المطلب يبيّن هذه الحقيقة أنّ القرآن الكريم ـ بالإضافة إلى مفردة الوحي ـ قد استعمل مفردة أخرى، وهي كلمة (التكليم) للدلالة على معنى الوحي أيضًا.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، فإنّ هناك نقطتين جديرتين بالتأمّل، وهما:

١. يمكن العثور في القرآن الكريم على أنحاء ثلاثة من استعمال التكلّم الإلهيّ حيث استعملت مفردة الوحـي في كلّ واحـدٍ منها، كما أنّ الاسـتعمال الخامس والسادس والسابع يبيّن هذه الحقيقة أيضًا.

٢. وحتـى لو قبلنا بأنّ الوحي لم يسـتعمل في المعنى الجامـع بين هذه الأنواع المذكـورة، يمكـن العثور على كثـيرٍ من الآيات التـي يمكن أنْ يُسـتظهر الوحي فيها مـن طريق الإطلاق، وهو أنّ للوحي مثل هذا المفـاد والمضمون، كما في قوله تعـالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَـا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِـنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾.[٢] وعلى هذا الأساس فمن خلال التمسّك بإطلاق هذا النوع من الآيـات ـ التي يصل عددها إلى خمس آيات ـ نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ المساحة المفهوميّة لمفردة الوحي على نسق المساحة المفهوميّة لمفردة التكليم في الآية الثانية والأربعين من سـورة الشـورى، بل وأوسع منها؛ لأنّ هذه المساحة تشـمل الوحي في المنام أيضًا، في حين أنّ الوحي في النوم ليس من الأنحاء الثلاثة. وبطبيعة الحال يمكن السـؤال والقول: لماذا لم يكن الوحي من بين تلك الأقسام؟ وما هو الدليل والمستند على هذا الادعاء؟ ولكن حتى لو تمّ التردد في هذا المطلب،

---

١. الملحق الأوّل في قسم الملحقات الموجودة في نهاية الفصل الأوّل من هذا الكتاب. (المُعرِّب).

٢. النساء: ١٦٣. ويُنظر أيضًا: يوسف: ١٠٩؛ و الشورى: ٣؛ و النحل: ٤٣؛ و الزمر: ٦٥.

فلا يمكن التردّد والشكّ في إطلاق الآيات الخمس. وفي ضوء رواية تمّ بيانها ضمن الملحقات أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد ذكر استعمالات الوحي في القرآن الكريم، وبعد بيان الاستعمال الأوّل للوحي ـ وهو وحي النبوّة والرسالة ـ قد استشهد بهذا النوع من الآيات. إنّ هذه الرواية في حدّ ذاتها تشكل بيانًا على سعة استعمال الوحي ـ وإنْ كان بحسب الإطلاق ـ في القرآن الكريم.

وبذلك فإنّ من بين استعمالات الوحي والألفاظ المشابهة له من قبيل: التكليم في القرآن الكريم؛ إذ يجب اعتباره أمرًا هامًّا في علم الكلام، وله دورٌ محوريّ من الناحية المعرفيّة في مبحث المصادر الخاصّة بالمعرفة الدينيّة؛ يكون استعماله بمعنى المصدر الخاصّ منحصرًا بالأنبياء فقط. إنّ استعمال التكلّم من جهة، والاستعمال الخامس والسادس والسابع للوحي من جهةٍ أخرى، مع اختلاف يسير بلحاظ ما تشتمل عليه من سعة المساحة، بيانٌ لمثل هذا المفاد. وحتى لو سلّمنا بأنّ القرآن الكريم فيما يتعلّق بجميع أنحاء الوحي ـ التي هي ثلاثة أنحاء ـ لم يستعمل مفردة الوحي من قبيل التكليم على نحوٍ جامعٍ في آيةٍ واحدة، لكنّه قد استعمل مفردة الوحي بشأن نحوين، بل (بالنظر إلى الطريقة السابعة) بشأن جميع الأنحاء الثلاثة. يضاف إلى ذلك أنّ هناك ـ كما سبق أن أشرنا ـ كثيرًا من الآيات التي يمكن العثور عليها، والتي يُفهم من إطلاقها أنّ الوحي فيها ينطوي على هذا المفاد والمضمون.

وعلى كلّ حال فإنّ الاستعمالات المذكورة تنطوي على مثل هذا المعنى والمضمون، وإنّ هذا المضمون غير منفصلٍ عن المعنى اللغويّ لمفردة الوحي. وعلى أساس البحث والتحقيق والاستنتاج الذي تمّ عرضه وتقديمه بشأن المعنى اللغويّ لمفردة الوحي، يثبت أنّ المراد في جميع استعمالات هذه المفردة هو التفهيم أو الإلقاء الخفيّ. إنّ الوحي في جميع هذه الاستعمالات هو نوعٌ من الإلقاء أو الإعلام

الذي لوحظ الخفاء في بنيته. أمّا استعمال الوحي بمعنى المصدر أو الأداة، فإنّ هذا المصدر الخاصّ ـ الذي يختصّ بمقام الرسالة والنبوّة ـ هو نوعٌ من الإعلام الخفيّ، وكأنّه رمزٌ وشفرةٌ بين المتكلِّم والمخاطَب. وعليه فإنّ الاستعمال الخامس والسادس والسابع للوحي،[١] قد أُريدَ به المعنى اللغويّ، والمراد فيها هو نوعٌ خاصٌّ من الكلام الخفيّ، وهو كلام الله الخفيّ مع الأنبياء والرسل، كما أنّ استعمال التكليم في الآية الثانية والأربعين من سورة الشورى ـ طبقًا للقرائن الموجودة فيها ـ هو على هذه الشاكلة، وهو يحتوي على هذه الخصوصيّة أيضًا.

أنحاء الوحي

ممّا تقدّم حول استعمالات الوحي وغيره من المفردات بشأن الأنبياء نستنتج أنّ هذا الإلقاء أو التكلّم الخفيّ والخاصّ ليس على وتيرةٍ واحدة، بل هو على أقسامٍ أو أنحاء متنوّعة:

١. تكلّم الله المباشر ومن دون وساطة، وقد أطلق عنوان الوحي على هذا القسم من الوحي في القرآن الكريم.

٢. التكلّم من وراء حجاب.

٣. التكلّم عن طريق وساطة حَمَلة الخطاب الإلهيّ (الملائكة).

والوجه الجامع لهذه الأقسام الثلاثة هو تكلّم الله الخفيّ مع الأنبياء سواء بالوساطة أو من دونها، وسواء من وراء حجاب أو بوساطة المَلاك. إنّ مفردة الوحي بهذا المعنى من خصائص النبوّة، وفي الحقيقة فإنّه يثبت للأنبياء عليهم السلام مصدرًا خاصًّا للمعارف. إنّ الوحي في هذا الاستعمال القرآني ـ الذي شاع استعماله لاحقًا بوصفه

---

١. وكذلك الاستعمال الثامن للوحي الذي استعمل على نحو الإطلاق أيضًا.

مصطلحًا بين المسـلمين مختصًّا بالأنبياء - يشتمل على أنحاء ومراتب متنوّعة، ومن بينهـا: الكلام والخطاب الإلهي الخفيّ، الأعم من تلقّي الخطاب والكلام الإلهيّ في النوم أو في اليقظة، وكذلك الأعمّ من تلقّي الخطاب والكلام الإلهيّ بشكلٍ مباشرٍ من دون وسـاطة أو بشـكلٍ مباشرٍ من وراء حجاب، وعلى نحو السـماع من دون مشاهدة، أو بنحوٍ غير مباشرٍ أو بوسـاطة المَلَك (جبرائيل، وروح القدس ونظائر ذلك)، وسـواء بنحوٍ يرونه ويسـمعون كلامه، أو يسمعون كلامه فقط. وهذا هو ما يراد عادةً من الوحي في الثقافة الإسـلاميّة وفي عُرف المسلمين، ويبدو أنّ كلمة (الوحـي) قد انتقلت مـن المعنى اللغويّ إلى هذا المعنى، وعلى أسـاس هذا المعنى الشائع يعدّ الوحي طريقًا أو مصدرًا خاصًّا لمعارف الأنبياء عليهم السلام.

بالنظـر إلى ما تقدّم، يكون الخفاء مـن خصائص هذا المصدر المعرفيّ الخاصّ. لو أنّ الله سبحانه وتعالى تكلّم مع الأنبياء على نحوٍ مباشرٍ أو غير مباشر، من طريق الملائكة أو من وراء حجاب، كان هذا النوع من التكلّم خفيًّا، ولا يمكن للأشخاص العاديين أنْ يسمعوا هذا الكلام أو يروا الملائكة وكيفيّة إلقائهم للوحي، إلّا أولياء الله الذين شـقّوا الحُجُب الطبيعيّة بل وحتى حجُب النور، وبلغوا مقام الملكوت، كما أخبر النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام قائلًا: «إِنَّكَ تَسْـمَعُ مَا أَسْـمَعُ، وَتَرَى مَا أَرَى، إِلاَّ أَنَّكَ لَسْـتَ بِنَبِيّ، وَلكِنَّكَ وَزِيرٌ، وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْر».[١] إذ يُسـتفاد هذا المعنى للوحي من العُرف وثقافة المسـلمين، ويمكن الادّعاء بأنّ لفظ الوحي في عرفهم حقيقةٌ متشرّعيّة. وعلى الرغم من أنّ للوحي استعمالاتٍ كثيرةً في القرآن الكريم، فإنّ المراد من كلّ واحدٍ من تلك الاستعمالات هو المعنى اللغويّ.

والآن لا بدّ من البحث عن العصر والمدّة الزمنية التي شاعت فيه هذه الثقافة،

---

١. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٩٢، ص ٣٠١.

وساد هذا العُرف؟ وهل كان للوحي هذا المعنى الخاصّ في عصر النبيّ الأكرمﷺ، وقد استعمل في الروايات والكلمات المأثورة عنه في هذا المعنى المصطلح؟ أم تبلور هذا المصطلح لاحقًا في عصر الأئمة المعصومينؑ؟ يمكن لنا أنْ ندرك من خلال التتبّع في النصوص أنّ هذا الاصطلاح كان شائعًا منذ القدم، ويمكن القول في الحدّ الأدنى إنّه كان شائعًا وسائدًا في عصر الأئمة المعصومين ؑ. وقد عمد المتكلّمون من الشيعة والسنة إلى إدخال هذا المعنى في علم الكلام المصطلح، واستعملوه فيه. وقد شاع هذا المصطلح، وتسلل إلى الكتب والمعاجم اللغويّة. وكما سبق أنْ ذكرنا فإنّ ما ورد في مفردات الراغب وقول أبي إسحاق في لسان العرب، من الأمثلة على هذا الفهم. وعبر نظرةٍ عابرةٍ على استعمال الوحي في نهج البلاغة، يمكن أنْ ندرك صحّة هذا الادّعاء، وهو أنّ الوحي في عصر أمير المؤمنين ؑ وفي أقواله قد استعمل بمعنى المصدر أو الأداة المعرفيّة الخاصّة بالنبي الأكرم ﷺ، وسائر الأنبياءؑ، ويبدو أنّ هذا هو المعنى المصطلح، من شواهد ذلك:

١. «بعثَ اللهُ رُسُلَهُ بما خصَّهُمْ بهِ منْ وَحْيهِ».[١]

٢. «وأشهدُ أنّ محمّدًا نجيبُ اللهِ، وسفيرُ وحيهِ، ورسولُ رحمتهِ».[٢]

٣. «وختمَ بهِ الوحيَ».[٣]

والحصيلة هي أنّه بنظرةٍ عابرةٍ إلى النصوص الدينيّة ـ الأعم من القرآن الكريم والروايات ـ نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الوحي في استعمالٍ خاصٍّ يعني مصدرًا

---

١. م.ن، الخطبة رقم: ١٤٤، ص ٢٠٠.

٢. م.ن، الخطبة رقم: ١٩٨، ص ٣١٢.

٣. م.ن، الخطبة رقم: ١٣٣، ص ١٩١. ويُنظر أيضًا: الخطب رقم: ١، و٧٢، و١٠٤، و١٧٣، و١٩٢ وغيرها.

خاصًّا بالأنبياء. إنّ هذا المصطلح الذي له جذورٌ في القرآن الكريم، كان مصطلحًا في المعنى المذكور في عصر الأئمة المعصومين ﷺ، وحتى في عصر أمير المؤمنين ﵇. وبذلك تكون هذه المفردة منقولةً، وأنّ مفهومها ومعناها اللغويّ قد انتقل إلى المعنى الاصطلاحيّ للمتكلّمين المسلمين، بل وإلى المعنى المصطلح عند عموم المسلمين، كالصلاة التي هي في اللغة بمعنى مطلق الدعاء، لكنّ دلالتها قد انتقلت لتفيد معنى العبادة الخاصّة في ثقافة المسلمين، وبذلك تبلورت حقيقة متشرّعيّة.

إنّ خصوصية هذا المصدر هي الخفاء وليست السرعة. وعلى هذا الأساس فإنّ إطلاق كلمة الوحي على هذا النوع من المعرفة الخاصّة بالأنبياء ﵈، يأتي في الحدّ الأدنى بسبب خفائه عن الآخرين.[1]

استعمال الإلهام في القرآن الكريم والروايات

سبق أنْ ذكرنا أنّ الإلهام لغةً إلقاءُ المعنى في النفس، أعمّ من أنْ يكون هذا الإلقاء إلهيًّا أم غير إلهيّ، وأعمّ من أنْ يكون المعنى أو المحتوى الملقى خيرًا أم شرًّا. لقد ورد استعمال الإلهام في القرآن الكريم مرّةً واحدةً وفي آيةٍ واحدةٍ فقط، وذلك في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾.[2] والمراد من الإلهام في هذه الآية هو خصوص الإلقاء الإلهيّ، وليس أيّ نوعٍ من أنواع الإلقاء الأخرى. ومن هنا فقد ورد تقييد الإلهام في كتاب المفردات على النحو الآتي:

«الإلهام: إلقاء الشيء في الروع، ويختصّ ذلك بما كان من جهة الله تعالى، وجهة الملأ الأعلى ... وذلك نحو ما عبّر عنه بلمّة الملك وبالنفث في الروع ... وأصله من

---

١. الملحق الأول في قسم الملحقات الموجودة في نهاية الفصل الأول من هذا الكتاب. (المُعرِّب).

٢. الشمس: ٧ ـ ٨.

التهام الشيء وهو ابتلاعه».[١]

لقد ورد في نهاية هذه العبارة التصريح بأنّ أصل المعنى اللغويّ للإلهام هو الابتلاع. وبهذه القرينة يمكن لنا أنْ نستظهر أنّ صدر هذا الكلام في مقام بيان الاستعمال القرآني، والذي هو الإلقاء الإلهي. وبناءً على كلام الراغب الإصفهاني فإنّ الاستعمال القرآني للإلهام إنّما يختصّ بالإلقاء الذي يكون إلهيًّا، وألّا يكون شيطانيًّا، ولكن هل الأمر كذلك حقًّا؟ فهل إنّ الإلهيّة أو الربّانية داخلةٌ في معنى الإلهام في القرآن؟ أم أنّ الآية الكريمة قد استعملت الإلهام بلحاظ المعنى اللغويّ له في مصداقٍ خاصّ، وبالتناسب مع هذا المصداق يكون الإلقاء ربّانيًا، وأنّ هذا ليس اصطلاحًا جديدًا من القرآن الكريم؟ ومن الواضح في ضوء الشواهد اللغويّة أن الشقّ الثاني هو الصحيح.

وعلى كلّ حال، فإنّ الإلهام في الروايات وفي الكلام، بل حتى في العرفان الشيعي،[٢] له معنى خاصّ، وهو أنّ خاصّة أولياء الله ـ بالإضافة إلى المصادر المتعارفة، من قبيل: العقل والحواس ـ لديهم مصدرٌ أو مصادر معرفيّةٌ خاصّة، وهي التي يتمّ التعبير عنها في لسان الروايات بـ (التحديث)،[٣] و(القذف في القلب)، و(الإلهام) و(النقر في السمع والأذن). إنّ الإلهام ـ على أساس هذا المصطلح المذكور ـ يُعدّ مصدرًا معرفيًا خاصًّا بالنسبة إلى أولياء الله المعصومين عليهم السلام. ويبدو أنّ هذا الاصطلاح الشائع والسائد مقتبسٌ من الروايات. ومن خلال نظرةٍ عابرةٍ إلى الروايات، نحصل على النتائج الآتية:

---

١. الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن، ج ٢، ص ٣٨٢. ويُنظر أيضًا: الزبيدي، تاج العروس، ص ٧٩٠٠.

٢. سوف نبحث في مصطلح الإلهام في العرفان، في فصلٍ آخر.

٣ .الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

١. إنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام قد أخـذوا كثيرًا من العلوم والمعارف عن النبيّ الأكـرم صلى الله عليه وآله، مبـاشرة أو بالوسـاطة. في حـين أنّ النبيّ نفسـه كان قد حصل على التعليـم من طريق الوحي.[1] وقـد تمّ التعبير عن هذا العلم الـذي أخذه الأئمّة بـ (علم الوارثة).[2]

٢. إنّ علـم الأئمّة المعصومين عليهم السلام، لا ينحصر بالأسـلوب المذكور، بل إنّهم كانوا يحصلون على المعارف من الطرق غير المتعارفة الأخرى أيضًا.

٣. لقـد كان الأئمّـة المعصومـون عليهم السلام، محدَّثـين، كـما كانت السـيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، تمتلك مثل هذا المصدر المعرفيّ أيضًا، ومن هنا كان أحد ألقابها الشريفة هو (المحدَّثة).

٤. إنّ معنى كونهم عليهم السلام، محدَّثين هو أنّ الملائكة تحدّثهم وتحيطهم علمًا بمجموعةٍ من الأسرار والمعلومات عن أحداث الماضي والحاضر والمستقبل.

٥. إنّ طريقـة تكلّم الملائكة مـع الأئمّة عليهم السلام قد ورد بيانهـا في الروايات على أنّهم كانوا يسـمعون الصوت دون رؤية الأشـخاص: «يسمع الصوت، ولا يرى الشـخص»،[3] خلافًـا للأنبياء عليهم السلام الذين كانـوا ـ أثناء الوحي المباشر أو بوسـاطة الملائكة ـ يرون الملائكة بأعينهم.

٦. ورد التمييز في بعض الروايات بين هذا النوع من العلم، والعلم من طريق الإلهام، وقد تمّ التعبير عن تكلّم الملَك بـ (التحديث)، أو (النقر في الأسماع)، وتمّ التعبير عن الإلقاء القلبيّ بـ(الإلهام). ومن هنا فإنّ الأولياء المعصومين عليهم السلام يمتلكون

---

١. م.ن، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١، وص ٢٩٦.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٦، ص ٦٣ ـ ٦٦.

٣. الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، ص ٢٧١، ح: ٤ و٥.

مصدرًا معرفيًّا باسم (التحديث)، وهو تحديث الملائكة لهم، كما لديهم إلهام، حيث تُلقى المعاني على أفئدتهم من دون تكلّمٍ أو حوار، ونتيجةً لذلك يمتلكون إلقاءً ربانيًّا (إلهام).[١] وبذلك فقد عدّ الإلهام مصدرًا في عرض التحديث وتكلّم الملائكة. بالنظر إلى هذه النقطة يمكن القول إنّ معنى أو فهم المتشرّعة والاصطلاح الكلاميّ لكلمة الإلهام، يتناسب مع معناه اللغويّ. إنّ الإلهام لغةً بمعنى الإلقاء في النفس، وقد اصطلح عليه في هذا الموضع بمفهوم قذف المعاني في قلب الإمام عليه السلام.

٧. لقد عبّر القرآن الكريم عن الإلهام أو الإلقاء في القلب بالوحي أيضًا؛ كما في الإلهام إلى أمّ النبي موسى عليه السلام،[٢] وقد اُستعمل لفظ (الوحي) تعبيرًا عن تكلّم الملائكة مع أولياء الله من أمثال السيّدة مريم العذراء عليها السلام.[٣] من الواضح أنّ المراد في هذا النوع من الاستعمالات هو المعنى اللغويّ للوحي، الذي هو الإعلام أو التفهيم الخفيّ، وأنّ هذه اللفظة قد اُستعملت في واحدٍ من مصاديقها، أو قد اُستعملت على نحو الاختصاص بصنفٍ خاصّ. ومن الجدير ذكره أنّنا نشاهد في القرآن الكريم موارد من الإلهام لم يتمّ فيها استعمال كلمة الوحي، من قبيل الإلهام الذي نزل على الخضر عليه السلام،[٤] والإلهام الذي ألقي على ذي القرنين عليه السلام.[٥]

وعلى هذا الأساس فقد تمّ تثبيت وإقرار مثل هذا المصدر أو المصادر في القرآن الكريم بالنسبة إلى أولياء الله. يُضاف إلى ذلك أنّنا بالنظر إلى الآيات المذكورة، ندرك أنّ الإلهام بمعناه الخاصّ ـ الذي هو أعمّ من الإلقاء في القلب، أو تكلّم الملائكة ـ

---

١. م.ن، ص ٢٦٤، ح: ٢ و٣؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٦، ص ٥٧ ـ ٦١.

٢. القصص: ٧؛ طه: ٣٨ ـ ٣٩.

٣. آل عمران: ٤٥؛ مريم: ١٧ ـ ٢٦.

٤. الكهف: ٦٥.

٥. الكهف: ٨٣ ـ ٩٨.

لا يختصّ بالأئمّة المعصومين عليهم السلام، بل ويشمل سائر الأولياء الآخرين، من أمثال: السيدة مريم العذراء عليها السلام، وذي القرنين والخضر عليه السلام أيضًا.

٨. إنّ الإلهام ـ بالنظر إلى ما تقدّم ـ بمعنى إلقاء المعاني والحقائق في القلب، واحدٌ من المصادر المعرفيّة للأئمة المعصومين عليهم السلام، كما أنّ إخبار الملائكة وتكلّمهم من المصادر المعرفيّة الأخرى أيضًا. ويمكن توسيع معنى الإلهام، وجعله شاملًا لجميع المصادر المذكورة، وعدّها بأجمعها مصدرًا واحدًا. وعلى أساس هذا المصطلح، يُعدّ الإلهام مصدرًا معرفيًّا خاصًّا بالأئمة المعصومين عليهم السلام، ويكون إمّا بنحو الإلقاء والقذف في القلب، وإمّا بنحو النقر في الأذن، وتحديث أو تكلّم الملائكة معهم، وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال فقد تمّ الابتعاد في المصطلح الأخير عن المعنى اللغويّ لكلمة (الإلهام). ويمكن تسمية هذا الاصطلاح بـ(الإلهام بالمعنى الأعم)، وتسمية الاصطلاح السابق بـ(الإلهام بالمعنى الأخصّ). وسوف نواصل بيان هذا الاستنتاج الذي هو حصيلة البحث والتحقيق في كثيرٍ من الروايات لاحقًا.

الإلهام وسائر المصادر المشابهة

لقد ورد في الروايات ذكر مصادر معرفيّةٍ متنوّعةٍ للأئمّة المعصومين عليهم السلام، وهم أوصياء النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وخلفاؤه.[1] وللوقوف على أهمّ هذه المصادر يجب قبل كلّ شيء أنْ نقوم بجولةٍ على الموسوعات الروائيّة، ثم ننتقل بعد ذلك إلى عمليّة الجمع والتبويب في هذا الشأن. إنّ هذه الروايات على طوائف عدّة، وقد بيّنت كلّ طائفةٍ منها مصدرًا واحدًا أو أكثر. وهذه المصادر عبارة عن:

١. علم الوراثة، أو المعلومات التي حصل عليها الأئمّة المعصومون عليهم السلام من طريق النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

١. الملحق الثاني في قسم الملحقات الموجودة في نهاية الفصل الأوّل من هذا الكتاب. (المُعرِّب).

٢. مصحف السـيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، وهو عبارةٌ عن مجموعةٍ من المعارف التي كان يلقيها جبرائيل عليه السلام على السيّدة الزهراء بعد رحيل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وقام الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام بتدوينها في هذا المصحف.

٣. الجامعـة أو الصحيفة الكبرى، وهي بإملاء النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وخطّ الإمام عليّ عليه السلام. وقد اشتملت على جميع أحكام الحلال والحرام في الشريعة الإسلاميّة.

٤. التحديث أو تكلّم الملائكة مع أئمّة الهدى عليهم السلام.

٥. معاينة ورؤية روح القدس عليه السلام.

٦. الإلهام.

٧. السماع.

٨. النقر في القلب.

٩. النكت في القلب.

١٠. الجفر الأبيض.

١١. التعليـم مـن طريق روح [القـدس]، وهـو ملَك أعظم مـن جبرائيل وميكائيل عليهما السلام.

١٢. إذا أراد الإمام، علّمه الله ما يريد علمه.

من الواضح أنّ بعض هذه الطرق والمصادر تتداخل مع بعضها. وقد سعينا في هذا الكتاب غالبًا إلى استعراض الطرق التي ذكرت في الروايات بتعبيراتٍ وألفاظٍ متنوّعـة. وبعد هذه النظـرة العابرة إلى الروايات، نصل إلى هـذه النتيجة وهي أنّ الطرق المعرفيّة غير المتعارفة بالنسـبة إلى الأئمّة الأطهار عليهم السلام ليسـت على شـاكلةٍ واحدة؛ بل إنّ لديهم مصادر عديدة، على النحو الآتي:

١. الجفر، والجامعة أو مصحف أمير المؤمنين عليه السلام.

٢. مصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

٣. علم الوراثة. وقد يعود هذا النوع من العلم إلى المصدر الأوّل والثاني.

٤. الإلهام أو إلقاء المعاني والحقائق في القلب.

٥. السماع من الملائكة أو تحديث روح القدس عليه السلام، وهو ملَك أعظم من جبرائيل وميكائيل عليهما السلام.

٦. المخاطبة أو المعاينة.

وكما سبق أنْ ذكرنا، يمكن توسيع معنى الإلهام، وإيجاد مصطلحٍ جديدٍ، واستعماله للدلالة على جميع المصادر المذكورة أعلاه.

تمايز الإلهام من الوحي من وجهة نظر الروايات

وهنا نواجه هذا السؤال: كيف تمّ تصوير ورسم الصلة بين الإلهام والوحي في الروايات؟ إنّ الإلهام وغيره من المصادر الخاصّة بالأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ في ضوء الرؤية الشائعة ـ أدنى من الوحي بوصفه مصدرًا خاصًّا بالأنبياء عليهم السلام، ولكن هل الأمر كذلك حقًّا، وهل يمكن التصديق بهذه النظريّة؟ هناك كثيرٌ من الأبحاث الدينيّة التي كتبت أو يمكن أنْ تكتب حول الإلهام واختلافه عن الوحي، والاختلاف بين النبيّ والرسول والمحدَّث. وكما سبق أنْ ذكرنا، يمكن العثور في الروايات والحوارات الكلاميّة، وحتى في المصادر اللغويّة على كثيرٍ من النقاط في هذا الشأن، ويمكن بذلك تأييد هذه النظريّة. ولكن هل يمكن التصديق بذلك؟ فإذا كان الإمام المعصوم عليه السلام أفضل من الأنبياء السابقين، بل أفضل حتى من أولي العزم، وأصحاب الشرائع منهم،[1] فكيف أمكن لهؤلاء الأنبياء أنْ يكونوا حملةً

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٦، ص ٢٦٧ ـ ٣٥٠. جدير بالذكر أنّ هناك ما يزيد على ١٥٠ حديثًا يروى

لرسالة الله، وأنْ يروا ملائكة الوحي، بل استحقّ بعضهم أنْ يكون موردًا للخطاب الإلهيّ، وأنْ يسمع كلام الله من وراء حجاب، لكنّ الإمام المعصوم عليه السلام لا يستطيع أكثر من سماع كلام الملائكة، بل ولا يرى حتى أشخاصهم؟ أو لماذا يقتصر الأمر لديهم على مجرّد إلقاء المعاني والحقائق على قلوبهم ويلهمون بها، مع أنّ هذا الأمر تحقّق لمن هو دونهم قطعًا، من أمثال: الخضر، والسيّدة مريم العذراء، وذي القرنين، وأمّ النبيّ موسى عليهم السلام؟ فإذا كان الأئمّة الأطهار هم الأفضل في الكمالات الوجوديّة، فيجب أنْ يكونوا هم الأفضل من الناحية التكوينيّة بلحاظ المصادر المعرفيّة أيضًا. ولا يمكن الفصل بين هذين الأمرين، إلّا إذا أنكر شخصٌ الملزومَ بطريق الخطأ، أو شكّ في ذلك.

وهنا نواجه سؤالًا جوهريًا آخر، وهو: ما هو سرّ الاختلاف الحقيقي بين الوحي والإلهام؟ وهل هناك اختلافٌ حقيقيّ بين الوحي والإلهام؟ أم الاختلاف بينهما مجرّد اختلافٍ لفظيّ في التسمية فقط، وأنّه لا يمكن استعمال لفظ الوحي بالنسبة إلى غير الأنبياء، بما في ذلك الأئمّة المعصومون عليهم السلام؟ وهل يمكن القول: إنّ الاختلاف بينهما ليس حقيقيًّا، ولكن غاية ما هنالك أنّ المتدينين لا يجوز لهم استعمال الوحي بالنسبة إلى الآخرين (من قبيل أنّه لا يمكن إطلاق أيّ اسم على الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأنّ أسماء الله توقيفية)؟ فهل كلمة الوحي من هذا الباب أيضًا، ولا يمكن استعمالها بالنسبة إلى غير الأنبياء من هذه الناحية؟

يضاف إلى ذلك أنّ في مواجهة هذه النظرية ـ القائلة بأنّ الإمام المعصوم عليه السلام إنّما يسمع الصوت فقط، ولا يرى شخص المتكلّم ـ رواياتٍ أخرى، تؤيّدها الشواهد، تدلّ بوضوح على أنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام كانوا يرون الملائكة، ويجالسونهم

بتعبيراتٍ متنوّعةٍ في هذا الشأن.

ويرافقونهــم ويتكلّمون معهم. وهناك كثيرٌ من الروايات التي تبيّن كيفيّة الارتباط والتواصــل بين الأئمّة المعصومــين والملائكة في هذه الحيــاة الدنيويّة.[١] ومن ذلك مــا ورد في واحدةٍ من خطب أمــير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغــة؛ إذ نقل عن النبيّ الأكرم عليه السلام أنّه قال له: «إنّك تسمعُ ما أسمع، وترى ما أرى، إلّا أنّك لستَ بنبيّ».[٢] وبذلك فإنّنا نواجه طائفتين من الروايات، وهاتان الطائفتان متعارضتان فيما بينهما، فكيف يمكن حلّ هذا التعارض؟

كيفيّة الجمع بين هذه الروايات

يبــدو أنّه مــن الممكن حلّ هذا التعــارض، ويمكن العثور عــلى هذا الحلّ في

---

١. م.ن، ص ٣٥١ ـ ٣٥٩. هنــاك في البــين بعض الروايات التي تدلّ حتى على رؤية ومشــاهدة جبرائيل وملَك الموت عليهما السلام أيضًا، ومن بينها هذه الرواية: عن معتب [أو معبد] قال: توجهت مع أبي عبد الله عليه السلام إلى ضيعــةٍ له يقال لها: طيبة، فدخلها فصــلّى ركعتين فصلّيتُ معه، فقال: يا معتب إنّي صلّيتُ إلى ضيعةٍ له مع أبي الفجر ذات يوم، فجلس أبي يُسبّحُ الله، فبينا هو يُسبّحُ إذ أقبل شيخٌ طويلٌ جميلٌ أبيض الرأس واللحية، فســلّم على أبي، وشاب مقبلٌ في أثره، فجاء إلى وســلّم على أبي، وأخذ بيد وقال: قم فإنّك لم تؤمر بهذا. فلمّا ذهبا من عند أبي قلت: يا أبه، من هذا وهذا الشاب؟ فقال: أي بني هذا والله ملك الموت وهذا جبرئيل.

إنّ المجلسي، بعد إقراره بوجود التعارض بين الروايات، بيّن على نحو الاختصار عددًا من طرق الجمع والحــلّ المحتملة قائلاً: «بيان: ســيأتي في باب غســلهم وأحوال وفاتهم خبر آخر يــدلّ على أنّهم يرون الملائكــة، فما ورد من الأخبار أنّهم عليهم السلام لا يرونهــم، لعلّه محمولٌ على أنّهم لا يرونهم عند إلقاء حكم من الأحكام عليهم، أو لا يرونهم بصورتهم الأصليّة، أو لا يرونهم غالبًا، وســيأتي بعض القول في ذلك إنْ شاء الله تعالى». (م.ن، ج ٢٦، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠).

٢. «أرى نورَ الوحي والرسالة، وأشمُّ ريحَ النبوّة، ولقد سمعتُ رنّةَ الشيطان حين نزلَ الوحي عليه صلى الله عليه وآله، فقلت: يا رســولَ الله ما هذه الرنّة؟ فقال هذا الشيطان آيسَ من عبادته. إنّك تسمعُ ما أسمع، وترى ما أرى، إلا أنّك لستَ بنبيّ، ولكنّك وزيرٌ، وإنّك لعلى خير». (نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٩٢).

الروايات ذاتها، وذلك من خلال القول بأنّ التقيّة من الأعداء في إفشاء الحقائق أو ضعف تحمّل المخاطبين، بل حتى عموم الشيعة وأصحاب أهل البيت عليهم السلام، أو الخشية من انحرافهم وغلوّهم، قد دفعت الأئمّة الأطهار عليهم السلام إلى عدم بيان هذه الحقائق إلا للخاصّة من أصحابهم وبما يتّسع له إيمان المخاطب؛ فعندما يكون الوقت مناسبًا كان الأئمّة عليهم السلام يكشفون عن بعض الحقائق، وذلك في حدود الضرورة، ويبيّنون بعض مراتب كمالهم وعلوّ مقاماتهم العلميّة والمعنويّة. وفي نهاية المطاف فإنّهم حيث وجدوا الظرف مناسبًا والأجواء مؤاتية، فقد بيّنوا الحقيقة بشكلٍ واضح. ومن هنا فإنّه بنظرةٍ عابرةٍ إلى الروايات المشار إليها، ندرك أنّ الاستناد الأكبر كان على علم الوراثة، والتعليم، وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله، وكتابة أمير المؤمنين عليه السلام، وجمع مصحف باسم الجامعة، والذي كان موجودًا عند الأئمّة المعصومين عليهم السلام، بعد أمير المؤمنين عليه السلام. بل كان الكثيرون يرون أنّ علوم الأئمة المعصومين عليهم السلام ومعارفهم تأتي من طريق الرواية عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، أو المصحف.[1]

وفي الوقت نفسه تمّ الاهتمام بنحوٍ خاصٍّ في كثيرٍ من الروايات بتكلّم الملائكة مع السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والأئمّة المعصومين عليهم السلام، وكذلك مصحف السيّدة الزهراء عليها السلام. إنّ كثيرًا من الروايات قد تحدّثت عن تكلّم الملائكة، ولكنّها فيما يتعلّق بأنّ الأئمّة كانوا يسمعون أصوات كلامهم فقط، أم كانوا يرونهم أيضًا، فهناك سكوت في هذا الشأن. وقد اشتملت هذه الروايات على هذا المضمون القائل: إنّ الذي عنده علم من الكتاب كان يمتلك مثل هذه القدرات الكبيرة، فما ظنّك

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٥٩، ح: ٣٠. عن عبد الله بن طلحة قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني يابن رسول الله عن العلم الذي تحدّثونا به، أَمِنْ صحفٍ عندكم، أم من روايةٍ يرويها بعضُكم عن بعض، أو كيف حال العلم عندكم؟ قال: «يا الأمرُ أعظم من ذلك وأجلّ».

بالإمام المعصوم عليه السلام الذي عنده علم الكتاب كلّه، فلا شكّ في أنّه يمتلك قدراتٍ أكبر.

وعليه فإنّ القول بأنّ الإمام المعصوم عليه السلام إنّما يسمع كلام المَلَك ولا يرى شخصه، بالإضافة إلى معارضته مع الروايات والشواهد الكثيرة، قد يُحمل على أنّه كذلك في بعض الحالات؛ كما ورد السؤال في الروايات من الإمام المعصوم عن مصدره المعرفي، فقال: تارةً بهذه الطريقة، وتارةً بطريقة أخرى. وعلاوةً على ذلك يمكن القول بعد البحث الشامل في الروايات: ليس هناك من اختلافٍ جوهريّ بين الوحي والإلهام، وإنّما الاختلاف بينهما هو مجرّد اختلافٍ لفظيّ، وإنّما تمّ النهي عن مجرّد استعمال لفظ (الوحي) بوصفه مصدرًا معرفيًّا خاصًا بالإمام المعصوم فقط. ومع اختلاف الاسم لا تختلف حقيقة المسمّى، وإنْ ورد النهي من قبل الشارع عن ذلك في ضوء المصالح، ونحن مكلّفون بالامتثال للأوامر الشرعيّة، ويجب علينا أنْ نذعن ونخضع لهذه الأوامر والتكاليف. ومن هنا قال الشيخ المفيد بأنّ منع إطلاق الوحي على الإلهام ـ من قبيل: الإلهام الذي نزل على فؤاد أمّ النبي موسى عليه السلام ـ إنّما هو منعٌ شرعيّ، وليس منعًا عقليًّا. وعليه ففي هذا النوع من الموارد وكذلك بشأن المصدر المعرفي الخاصّ بالإمام المعصوم، لا ينبغي استعمال لفظ الوحي.

وفي الوقت نفسه فإنّ الشيخ المفيد في ختام كلامه يقول صراحة بأنّ حقيقة الوحي والإلهام واحدة، وإنّه بمجرد اختلاف الألفاظ لا تتغيّر المعاني والحقائق:

«وعندنا أنّ الله تعالى يُسمِع الحجج بعد نبيّه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ كلامًا يلقيه إليهم في علم ما يكون، لكنّه لا يطلق عليه اسم الوحي؛ لِمَا قدمناه من إجماع المسلمين على أنّه لا وحي [إلى أحد] بعد نبيّنا ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وأنّه لا

يقـال في شيءٍ ممّا ذكرناه إنّه وحي إلى أحد. ولله تعالى أنْ يبيح إطلاق الكلام أحيانًا ويحظره أحيانًا، ويمنع السمات بشيءٍ حينًا ويطلقها حينًا. فأمّا المعاني، فإنّها لا تتغير عن حقائقها على ما قدمناه».[١]

وعلى هذا الأسـاس فإنّ التمايز والاختلاف بين الوحي والإلهام ليس اختلافًا جوهريًّا وبلحاظ البنية التكوينيّـة أو الواقعيّة والوجوديّة بينهما، وإنّ الاختلافات التي تُرى في الكتب الخاصّة بالفروق اللغويّة ونظائرها،[٢] إنّما هي تستند إلى قسم من النصوص الدينيّة وليس جميعها. ومن خلال نظرةٍ شاملةٍ إلى الروايات نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الإلهام بلحاظ الحقيقـة والواقعيّة التكوينيّة، مثل الوحي، فكيف يمكـن القول بأنّ الإمام المعصوم الذي هو من أشرف الكائنات بعد النبي الأعظم ﷺ، وهو الإنسان الكامل والولي الإلهيّ المطلق، والذي تعلو مرتبته ومكانته المعنويّة والنورانيّـة على جميع الأنبياء السـابقين ـ بمن فيهم الأنبيـاء من أصحاب الشرائع وأولي العـزم ـ ومع ذلك لا يرى الملائكة، ويسـمع صوتهم فقط، وأولئك الأنبياء فبالإضافة إلى سماع صوت الملائكة، فإنّهم يرونهم أيضًا، بل ومنهم من يسمع كلام الله مـن وراء حجاب؟! يبـدو أنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام، إنّما كانـوا يعلّمون الحقائق للخاصّـة من أصحابهم المقرّبين فقط؛ إذ كانوا عليهم السلام في خشـيةٍ من انحراف الناس. فإنّهـم كانوا يكتمون هذا النـوع من الحقائق عن عامّة النـاس خوفًا من تعرّضهم

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٦، ص ٨٤؛ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

٢. العسـكري، الفـروق اللغويّة، ش ٢٧٦؛ الفرق بين الإلهام والوحـي، ص ٦٩؛ والراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٨١٠؛ والحسيني، كتاب الكليات، ص ١٥٠٧، ١٤٨٠ (أوج ١، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧).

للغلوّ والانحراف، كما حدث ذلك مع أتباع السيّد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، الذين غلوا فيه، ورفعوه إلى مرتبة الألوهيّة.

من خلال الاسترشاد بالنصوص الروائيّة المعتبرة والمفاهيم المقتبسة منها، نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ جميع الأئمة المعصومين عليهم السلام، وحتى الأئمّة الذين ولدوا بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، بمائة عام، لو رووا حديثاً عن النبي صلى الله عليه وآله، يجب ألّا نستبعد ذلك منهم؛ وذلك لأنّ عندهم الجامعة، ولو رووا عن جبرائيل، فلا يجب استبعاد ذلك؛ لأنّ الملائكة وجبرائيل وروح القدس (وهو أعظم من جبرائيل وميكائيل) كانوا يتكلّمون معهم، ولو نقلوا الحديث عن الله مباشرة، لا ينبغي استغراب ذلك أو التوهّم بأنّهم أنبياء؛ لأنّهم ليسوا بأنبياء، وقول ذلك في حقّهم يستوجب الكفر والخروج عن الملّة. ومع ذلك فإنّهم قد بلغوا مرتبةً من الكمال أخذت الملائكة تحدّثهم وتكلّمهم. إنّ جبرائيل الذي هو من الملائكة المقرّبين، أو روح القدس الذي هو أفضل منه ومن ميكائيل كان يحدّثهم أيضًا، بل إنّ الله سبحانه وتعالى كان يخاطبهم؛ وذلك لأنّهم شقّوا جميع الحجُب النورانيّة، ووصلوا إلى شهود الحقّ مباشرة ومن دون وساطة؛ فأخذوا يكلّمونه ويكلّمهم. إنّ المقامات النورانيّة والكمالات المعنويّة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والأئمّة المعصومين عليهم السلام من السموّ والرفعة بحيث لا قبل لطائر الفكر البشري أنْ يحلّق في أجواء سمائهم، وهذا الأمر مثل نعيم الجنة لا يمكن أنْ يخطر على بال أحد: «وما خطر على قلب بشر».

والحاصل أن التمايز بين النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام يكمن في أنّ النبيّ الأكرم يمتلك مقام النبوّة والرسالة والولاية، وأمّا الإمام فلا يمتلك غير مقام الولاية. وبطبيعة الحال فإنّ مقام الولاية أسمى من مقام النبوّة والرسالة؛ كما ورد

في الروايات أنّ مقام الرسالة أفضل من مقام النبوّة.[١] إنّ المصدر الخاصّ للنبيّ هو الوحي، والمصدر الخاصّ للإمام المعصوم هو الإلهام. وقد يعود السبب في ذلك إلى ما ذُكر في التمايز بينهما؛ إذ قالوا: «الوحي من خواص الرسالة، والإلهام من خواص الولاية».[٢] وبذلك يمكن الاستظهار بأنّ بعض أقوال الذين هم في مقام التمايز بين الوحي والإلهام، يعود إلى التمايز بين مصادر هذين المقامين والمنصبَين.[٣]

إنّ المراد من الوليّ ـ في هذا الكتاب ـ ليس هو كلّ إنسانٍ صالحٍ مقرّبٍ، بل المراد هنا هو خصوص الإمام المعصوم فقط، وإنّ مفردة الإلهام لم يُرد بها المعنى اللغويّ لها، بل المقصود منها طيفٌ واسعٌ من المصادر المعرفيّة المتنوّعة، أعم من تكلّم الملائكة مع الإمام المعصوم، والجامعة، والمصحف، والجفر ونظائر ذلك. إنّ الإمام المعصوم هو الوليّ الكامل، والذي يمكنه أنْ يتكلّم مع الله من دون حجاب، ويحصل على ما لا نهاية له من الكمالات الروحيّة والمعنويّة. وبطبيعة الحال فإنّ كلّ ما يحصل عليه النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام، إنّما هو من عند الله وقائم به. وفي الحقيقة فإنّ جميع الكمالات منحصرةٌ بالله سبحانه وتعالى ومختصّةٌ به.

أجل، إنّ الإمام المعصوم عليه السلام يمتلك علم الوراثة (الأعم من علم الجفر وجامعة أمير المؤمنين عليه السلام ومصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام)، كما يسمع كلام الملائكة ويراهم، ويسمع كلام الله أيضًا، وينقل الرواية عن النبي الأكرم ﷺ، وعن جبرائيل عليه السلام وعن الله سبحانه وتعالى. لقد كان الأئمة المعصومون عليهم السلام يمهّدون الأرضية لفهم هذا المعنى بالنسبة إلى عامّة الناس، حتى من غير الشيعة. من ذلك ـ

١. الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

٢. العسكري، الفروق اللغويّة، ص ٥٦ ـ ٥٧.

٣. سوف نتعرّض ثانية إلى البحث في هذه الآراء المتنوّعة في فرصة أخرى.

على سبيل المثال ـ أنّ الحديث أدناه جدير بالتأمّل:

عن سالم بن أبي حفصة [وهو على المذهب البتري] قال: لما هلك أبو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام، قلت لأصحابي: انتظروني حتى أدخل على أبي عبد الله جعفر بن محمد [الصادق] عليه السلام، فأعزّيه. فدخلت عليه فعزّيته، ثم قلت: إنّا لله وإنّا إليه راجعون، ذهب والله من كان يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله»، فلا يسأل عمّن بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله، لا والله لا يرى مثله أبدًا. قال: فسكت أبو عبد الله عليه السلام ساعةً، ثم قال: قال الله عز وجل: «إنّ من عبادي من يتصدّق بشقّ تمرةٍ فأربّيها له فيها كما يربّي أحدكم فلوّه حتى أجعلها له مثل أحد». فخرجت إلى أصحابي فقلت: ما رأيتُ أعجب من هذا، كنا نستعظم قول أبي جعفر [الباقر] عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله» بلا واسطة، فقال لي أبو عبد الله عليه السلام: «قال الله عز وجل» بلا واسطة.[1]

لا يمكن لأحد أنْ يقول: (قال رسول الله) إلا إذا كان قد سمع قول رسول الله صلى الله عليه وآله منه مباشرة، أو رأى ذلك القول في مصحفٍ قطعيّ النسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وهكذا. كما لا يمكن لأحد أنْ يقول: (قال الله ؟عز؟) إلا إذا كان بحوزته كلام الله مثل القرآن الكريم، أو يسمع كلام الله من دون وساطة.

إنّ الإمام المعصوم عليه السلام يستطيع سماع كلام الله سبحانه وتعالى. لقد روى القونوي ـ وهو بحسب الظاهر واستنادًا إلى بعض القرائن على المذهب السُنّيّ ـ روايةً عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، إذ قال:

قال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «لقد تجلّى الله لعباده في كلامه، ولكن لا

---

١. المفيد، كتاب الأمالي، المجلس الثاني والأربعون، الحديث السابع، ص ٣٥٤؛ والطوسي، الاختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي)، ص ١٠٨، رقم: ٤٢٣؛ والخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٨، ص ١٤.

يُبصرون». ثم استطرد قائلًا: وكان ذات يوم في الصلاة، فخرّ مغشيًّا عليه، فسُئل عن ذلك؟ قال: «ما زلت أكرّرها، حتى سمعت من قائلها».[1] وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي صاحب كتاب عوارف المعارف: كان لسان جعفر الصادق عليه السلام كشجرة [النبي] موسى عليه السلام عند ندائه منها بأنّي أنا الله.[2]

الوحي والإلهام في عُرف المتديّنين وأصحاب الكلام

إنّ للوحي والإلهام بوصفهما مصدرين خاصّين في المعرفة الدينيّة استعمالًا خاصًّا في الثقافة الدينيّة للمسلمين وعلم الكلام والعقائد الإسلاميّة. وكما سبق أنْ ذكرنا فقد ورد استعمال الوحي والإلهام في القرآن الكريم بهذا المعنى، بل إنّ هذا هو المعنى والاستعمال الأكثر أصالةً ممّا ورد استعماله في القرآن الكريم لهاتين المفردتين. ومن خلال البحث في عُرف المسلمين، وكذلك العُرف الخاصّ بالمتكلّمين المسلمين، يمكن أنْ نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الوحي والإلهام في الاستعمال الخاصّ بينهم، يعنيان المصادر الخاصّة في المعرفة الدينيّة؛ فالوحي هو المصدر أو

١ .الفرغاني، مشارق الدراري، ص ٥٧. ومن ناحية أخرى فقد روى الخوارزمي ـ وهو من المشايخ البارزين من أهل السنة في الحديث ـ رواية تستحقّ التأمّل في المصادر والموسوعات الروائيّة لأهل السنة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم. ومضمون هذه الرواية أنّ الله سبحانه وتعالى قد تكلّم مع رسول الله بلسان وصوت أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام. وإليك نصّ هذه الرواية: عن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسئل بأيّ لغةٍ خاطبك ربُّك ليلة المعراج؟ فقال: خاطبني بلغة علي بن أبي طالب، فألهمني أنْ قلت: يا رب خاطبتني أنت أم علي؟ فقال يا أحمد أنا شيء ليس كالأشياء لا أقاس بالناس ولا أوصف بالشبهات، خلقتك من نوري، وخلقتُ عليًّا من نورك، فاطلعت على سرائر قلبك فلم أجد في قلبك أحبّ إليك من علي بن أبي طالب، خاطبتك بلسانه كيما يطمئنّ قلبُك. (الخوارزمي، المناقب، ص ٦٥).

٢. الفرغاني، مشارق الدراري، ص ٥٧.

الأداة الخاصّة بالنبيّ ﷺ، والإلهام هو المصدر أو الأداة الخاصّة بالأئمّة والأوصياء المعصومين عليهم السلام. إنّ الوحي على أساس هذا الاستعمال الخاصّ أيًّا كان ـ سواء أكان مباشرًا أم بالوساطة ـ إنّما يخصّ النبيّ. إنّ هذا المعنى أو المصطلح ضروريّ بين المسلمين، وهو المعنى الذي يجمع عليه كافّة المسلمين.[١]

وبذلك فإنّ الوحي في الاستعمال الخاصّ، يعني المصدر الخاصّ بالأنبياء. إنّ هذا المصطلح الذي له جذور في القرآن الكريم، كان مصطلحًا في عصر الأئمّة عليهم السلام، بل حتى في عصر أمير المؤمنين عليه السلام في المعنى المذكور أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّ المعنى اللغويّ لهذه المفردة قد انتقل إلى المعنى الاصطلاحي عند المتكلّمين المسلمين، بل وعموم المسلمين، وبذلك ظهرت إلى الوجود حقيقةٌ متشرعيّة.

إنّ الإلهام في الروايات وفي عُرف المسلمين، وكذلك في العُرف الخاصّ بالمتكلّمين المسلمين له معنى خاصّ، وهو أنّ خلّص أولياء الله، لهم ـ بالإضافة إلى المصادر المتعارفة، من قبيل العقل والحواس ـ مصدرٌ خاصٌّ أو مصادر خاصّة. وعلى أساس هذا الاصطلاح يكون الإلهام مصدرًا خاصًّا للأولياء المعصومين عليهم السلام. إنّ الإلهام بالمعنى اللغويّ يعني إلقاء المعاني في القلب، وهذا المعنى هو المستعمل في العرفان والكلام وما إلى ذلك. والمراد من الإلهام في هذا الكتاب ليس هو المعنى اللغويّ، بل هو المعنى المنشود لطيفٍ واسعٍ من المصادر المعرفيّة المتنوّعة الأعم من كلام الملائكة، ويشمل حتى الجامعة والمصحف والجفر والإلقاء في القلب والموارد الأخرى أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّ الإلهام بمعنى الإلقاء في القلب جزءٌ من المعنى المنشود.

١. المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص٢٠ والمفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص ٦٨.

وعلى أساس هذا المصطلح فإنّ للإمام المعصوم عليه السلام علم الوراثة ـ الأعم من علم الجفر والجامعة لأمير المؤمنين عليه السلام، ومصحف السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام ويسمع كلام الملائكة، وقد يراهم أحيانًا، كما تلقى المعاني على قلبه، ويسمعها بأذنه، وينقل الرواية عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وعن الملائكة عليهم السلام، ويروي عن الله سبحانه وتعالى مباشرةً.

النتيجة

لقد عمدنا في هذا الكتاب إلى شرح وبيان معاني واستعمالات الوحي والإلهام في اللغة، والقرآن الكريم، والروايات، والعلوم الإسلاميّة، من قبيل: الفلسفة والكلام، بل حتى في عُرف المتديّنين أيضًا. وتوصلنا بذلك إلى هذه النتيجة، وهي: أنّ التعارض الذي قد يبدو للوهلة الأولى وفي بداية الأمر بين المدارك والمصادر بشأن التفسير اللغويّ للوحي، يمكن رفعه بطريقةٍ ما من داخلها. وعلاوةً على ذلك فإنّه على الرغم من بعض الاختلاف في الآراء، فإنّ المعنى اللغويّ لمفردة الوحي هو الكتابة والكلام الخفي، وليس الكلام السريع، كما أنّ المعنى اللغويّ لمفردة الإلهام هو الإلقاء في النفس، وإنّ الإلهيّة أو الربّانية ليست مقوّمةً لمعناها اللغويّ.

وعلى الرغم من أنّه لا يمكن الوصول ـ من خلال التحليل والبحث عن المعنى اللغويّ لهذه المفردات ـ إلى حقيقتها بوصفها من المصادر والطرق الخاصّة في المعرفة، والتعرّف على خصائصها، ولكن يمكن الحصول على بعض خصائصها. وفي استعمال الوحي بمعنى المصدر أو الأداة، فإنّ هذه الأداة الخاصّة بمقام الرسالة والنبوّة، يتمّ فيها لحاظ نوع من الإلقاء أو الإعلام الخفي.

وفي مقام البحث حول استعمال الوحي والإلهام في القرآن الكريم، توصّلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ استعمال مفردة الوحي بشأن الأنبياء، بل وحتى في الاستعمالات الأُخر في القرآن الكريم، قد أُريد به معناها اللغويّ، وأنّ بعض الخصائص لا دخل لها في بنيتها المعنويّة والمفهوميّة، كما هو الحال بالنسبة إلى الإلهام أيضًا. وعلى الرغم من ذلك فإنّ للوحي والإلهام في الروايات وفي عُرف المسلمين ـ من حيث كونهما من مصادر المعرفة الدينيّة ـ معنى اصطلاحيًّا بالإضافة إلى المعنى اللغويّ. إنّ الوحي في هذا المصطلح الخاصّ، بمعنى المصدر الخاصّ بالأنبياء عليهم السلام، كما أنّ الإلهام مصدرٌ خاصٌّ بالإمام المعصوم عليه السلام. وهناك علاقة واضحةٌ بين معانيهما الاصطلاحيّة ومعانيهما اللغويّة.

إنّ هذا المصطلح الذي له جذورٌ في القرآن الكريم، كان مصطلحًا في عصر الأئمة عليهم السلام، بل حتى في عصر أمير المؤمنين عليه السلام في المعنى المذكور أيضًا. وإنّ الوحي والإلهام من حيث هذا الاستعمال لا يختلفان عن المصطلح اختلافًا جذريًّا، بل الاختلاف إنّما هو مجرّد اختلافٍ لفظيّ، وقد تمّ النهي عن استعمال لفظ الوحي بشأن المصدر المعرفي الخاصّ بالإمام المعصوم فقط. وطبقًا للكثير من الأدلّة لا يمكن تقليل المصادر المعرفيّة لمقام الولاية إلى ما دون مصدر الوحي. ومن الجدير ذكره أنّه بسبب تعدّد المصادر المعرفيّة للإمام المعصوم عليه السلام، من قبيل: تكلّم الملائكة معهم، والجامعة، والمصحف، وإلقاء المعنى في النفس، يمكن استعمال مفردة الإلهام للإشارة إلى جميع هذه الأمور في مصطلحٍ آخر.

الملحقات

١. استعمالات الوحي في القرآن الكريم من زاوية الروايات

إنّ لمفردة الوحي استعمالاتٍ متنوّعةً في القرآن الكريم، ولم يتمّ الاقتصار في استعمالها بمعنى المصدر المعرفي الخاصّ بالأنبياء عليهم السلام فقط. كما تمّ اعتماد هذه الاستعمالات في الروايات أيضًا. ففي ضوء الحديث المحكي في تفسير النعماني عن أمير المؤمنين عليه السلام، نجد الاستعمالات المتنوّعة للوحي على النحو الآتي:

١. وحي النبوّة والرسالة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾.[١]

٢. وحي الإلهام، وفي ذلك يمكن الإشارة إلى هاتين الآيتين، على سبيل المثال:

أ. ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾.[٢]

ب. ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾.[٣]

٣. وحي الإشارة، كما في قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾.[٤]

٤. وحي التقدير، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى

---

١. النساء: ١٦٣. وانظر أيضًا: يوسف: ١٠٩؛ و الشورى: ٣؛ و النحل: ٤٣؛ و الزمر: ٦٥.

٢. النحل: ٦٨.

٣. القصص: ٧.

٤. مريم: ١١.

﴿فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾.[١] وقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾.[٢]

٥. وحي الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾.[٣]

٦. الوحي الكاذب، وهو على ما يبدو بحسب الظاهر بمعنى الوسوسة الشيطانية، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ...﴾.[٤]

٧. وحي الخبر، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾.[٥]

من الواضح أنّ الوحي في الاستعمال الأوّل، بمعنى المصدر المعرفيّ للأنبياء، وفي الاستعمال الثاني بمعنى المصدر المعرفيّ للأولياء، كما أنّ الاستعمال الأخير، بهذا المعنى أيضًا.

٢. طرق علم الإمام المعصوم عليه السلام في الروايات

من خلال قراءة الروايات، يمكن لنا أن نعدّ مجموع الروايات الواردة حول المصادر أو الطرق المعرفيّة للإمام المعصوم عليه السلام، على النحو الآتي:

١. علم الوراثة أو الجامعة أو الصحيفة الكبرى التي أملاها النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله،

---

١. فصّلت: ١٢. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الفهم المذكور يقوم على أساس وجهٍ في تفسير هذه الآية. (انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن، مفردة وحي).

٢. فصلت: ١٠.

٣. المائدة: ١١١.

٤. الأنعام: ١١٢.

٥. الأنبياء: ٧٣. وانظر أيضًا: المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

وكتبها أمير المؤمنين عليه السلام، وهي مشتملةٌ على جميع الأحكام الإلهيّة.[١]

٢. مصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام.[٢]

٣. النقر في القلب، والمعاينة، والسماع.[٣]

٤. إذا شاء أعلمه الله.[٤]

٥. العلم من طريق التحديث وتكلّم الملائكة (السماع).[٥]

٦. الإلهام بالإضافة إلى التحديث، ومصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والجامعة، والجفر الأبيض.[٦]

٧. الإلهام والسماع.[٧]

٨. الإلهام، والتحديث، وسماع الصوت، والتكلّم مع الروح الذي هو أسمى من جبرائيل وميكائيل.[٨]

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٦، الباب الأول من أبواب علومهم، الروايات رقم: ٨ إلى ٢٧، و٣٣ إلى ٤٥، و٥٠ إلى ٥٦، و٥٨ إلى ٦٩، و٧١. وانظر أيضًا: الروايتين رقم: ٣١، ٣٢، أو حتى الحديث رقم: ٣٠، ومفاده على النحو الآتي: «نحدّثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما تكنزون ذهبكم وفضتكم». (المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٦، الباب الأوّل من أبواب علومهم، ص ١٨ ـ ٦٦).

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٦، الباب الأوّل من أبواب علومهم، الروايات رقم: ٧٩، و٨٢، و٨٣، و٨٦، و٨٩، و٩١ إلى ١١٠. ويُنظر أيضًا الروايات رقم: ٨٤ ـ ٨٥ من مصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والجامعة.

٣. م.ن، الروايات رقم: ١١٠ إلى ١١٣، و١٢١ إلى ١٤٦.

٤. م.ن، الروايات من قبيل رقم: ٩، و١١، و١١٦ إلى ١١٨، و١٢٠.

٥. م.ن، الحديث رقم: ٧، وكذلك الباب الثاني.

٦. م.ن، الحديث رقم: ١.

٧. م.ن، الحديث رقم: ٢.

٨. م.ن، الحديث رقم: ٣.

٩. الجفر الأبيض.[١]

١٠. مصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والجامعة، والتحديث.[٢]

١١. الجفر، والجامعة، ومصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام.[٣]

١٢. روح القـدس: «فبروح القدس ـ يا جابـر ـ عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى».[٤]

١٣. طريقـة علم الإمام (هل العلم من طريق الرواية أو المصحف؟). «الأمر أعظم من ذلك».[٥]

١٤. من طريق الروح، وهو كائن أو ملك أعظم من جبرائيل وميكائيل.[٦]

١٥. السماع، حتى في بطون الأمهات.[٧]

١٦. مشاهدة الملائكة ومجالستهم.[٨]

---

١. م.ن، الحديث رقم: ٦٨.

٢. م.ن، الأحاديث رقم: ٣٨ ـ ٣٩.

٣. م.ن، الأحاديث رقم: ٧٢ ـ ٧٣.

٤. م.ن، ص ٥٥، ح: ١٥ ـ ٢٥. ويُنظر أيضًا: م.ن، ح: ١٦ ـ ٢٦.

٥. م.ن، ص ٥٩، ح: ٣٠.

٦. م.ن، الأحاديث رقم: ١ إلى ٧، و٢٧ إلى ٣٥ وغيرها.

٧. م.ن، الحديث رقم: ٣٠ وغيره.

٨. م.ن، ص ٣٥١ ـ ٣٦٠.

الفصل الثاني

الوحي والإلهام في العرفان

الاستعمال والماهيّة والتمايز

الخلاصة

تحدّثنا في الفصل السابق عن استعمالات الوحي والإلهام في اللغة، والقرآن الكريم، والروايات، وفي عُرف المسلمين، والكلام الإسلاميّ، كما ذكرنا سائر المصادر المشابهة للإلهام أيضًا، وبحثنا بشأن امتياز الوحي والإلهام من زاوية الروايات. والآن نواصل بحث هذه المسألة في علم العرفان ـ الذي هو واحدٌ من حقول العلوم الإسلاميّة ـ وذلك لما يشتمل عليه هذا العلم من رؤيةٍ خاصّةٍ إلى طرق حلّ هذه المسألة. وبذلك سوف نواصل البحث في هذا الفصل عن استعمالات الوحي والإلهام في العرفان الإسلاميّ.

وبعد بيان المصادر الثلاثة للمعرفة العرفانيّة، سوف نلقي نظرةً عابرةً إلى مفهوم الوحي والإلهام وكيفيّتهما وخصائصهما من وجهة نظر العرفاء، ونبيّن التمايز بين الوحي والإلهام. وفي البداية سوف نعمل على كلام مشهورهم من أنّ الإلهام أدنى من الوحي، ونشرح وجوه تأييد هذا الادّعاء، لننتقل بعد ذلك إلى تقييم الوجوه التي تمّ بيانها؛ لنصل بعد تأمّلٍ دقيقٍ وعميقٍ إلى نتائج أخرى غير الادّعاء المذكور.

ولّما كان المصدر المعرفيّ للأولياء المعصومين عليهم السلام له ارتباطٌ وثيقٌ مع مقام الولاية، فسوف نلقي في سياق البحث نظرةً عابرةً إلى الإلهام وموقع الولاية في المظاهر، ونبيّن منزلة مقام الولاية من وجهة نظر العرفاء، لندخل في نهاية المطاف إلى أهمّ بحث في مصادر المعرفة العرفانيّة؛ أي: تمايز الوحي أو الإلهام عن المكاشفة، ونعمل على شرح ذلك.

المقدّمة

إنّ طريــق حصــول العرفاء عــلى المعرفة منفصــلٌ عن طريق العلــماء؛ فالعالم يحصل على العلم من طريق التحصيل والدراسة وطلب العلم، في حين أنّ العارف والســالك يحصل على العلم من طريق التهذيب والتزكية. إنّ المصدر المعرفيّ للعالم هو الحسّ والعقل، ومصدر العارف هو الشهود. إنّ للشهود مراتب واسعةً تشمل الوحــي والإلهام وحتى المكاشــفة أيضًا. يمكن لكلّ شــخصٍ أنْ يرتبط بالخزائن العلميّة للوجود بمقدار ظرفيّته وســعته وجهده. إن العالم يرى ويسمع ويفكر وما إلى ذلك، وأما العارف فإنه يجد ويشــهد. وإنّ العالم يصل إلى المفاهيم، بينما العارف يصــل إلى ذات الحقائق. كما أنّ للشــهود مراتب متنوّعة، يمكن لكلّ شــخصٍ أنْ يحصل على نصيبه منها على أساس كفاءته أو ظرفيّته وسعيه.

إنّ الإنســان حبيس الجســد، وبينه وبين الحقائق الخارجيّة كثيرٌ من الحُجُب. ولكي يتمّ الوصول إلى الحقائق الخارجيّة يجب أنْ تحطيم هذه الحجُب، وإزاحتها من أمام القلب والبصر، بوساطة التصفية والتهذيب. وبطبيعة الحال قد تهبّ في بعض الأحيان نفحةٌ إلهيّةٌ، وتزيح الحُجب للحظاتٍ قصيرة، وعندها يمكن للشخص أنْ ينظر إلى الخارج من خلف قضبان الجســد، ويرى الحقائــق من خلال هذه النافذة (بمقدار ســعته الوجوديّة)، كما وصل الأنبيــاء والأولياء المنتجبون من قبل الله إلى هذا الكمال بوساطة تلك النفحة الإلهية.

والآن نواجه هذا السؤال: إذا كان الوحي والمكاشفة من أنواع الشهود، فما هي نقــاط الاختلاف بينهما؟ وبنظرةٍ دقيقةٍ وفاحصةٍ يمكن تجزئة وتحليل هذا الســؤال إلى ســؤالين. توضيح ذلــك أنّ العرفاء قد ذكروا أنّ مصــادر المعرفة العرفانيّة هي

الوحـــي، والإلهام، والمكاشــفة.[١] يضاف إلى ذلك فإنّهم يـرون أنّ الوحي والإلهام مرتبتان ســاميتان، يختلفان عن بعضهما، وقد ذكــروا فوارق كثيرةً بينهما. وحصيلة رؤيتهــم هي أنّ الإلهام أدنى من الوحي. إنّ هذا التمايز بين الوحي والإلهام قد بلغ من الاشتهار بحيث تسلل حتى إلى الكتب والمعاجم اللغويّة.[٢] وبطبيعة الحال فإنّ ذينك المصدرين بدورهما يختلفان عن المكاشــفة اختلافًا جوهريًّا. وعليه فمن جهة يخطر إلى الذهن هذا الســؤال القائل: هل هذا التمايــز صحيح أصلًا، وهي يمكن الرضوخ له؟ ومن ناحية أخرى يطرح هذا الســؤال نفســه، ويقول: ما هو مكمن تمايز واختلاف الوحي والإلهام عن المكاشــفة؟ أفليس الوحي والإلهام مكاشفة؟ وفي هذه الحال لماذا تمّ وضع الوحي والإلهام ضمن المكاشفة، بوصفهما قسيمين لها؟

وعلى هذا الأســاس هناك نوعان من الأســئلة التي تمثل أمامنا. وإنّ دراســة كلتا المسألتين وتقييمهما يحتاج إلى كثيرٍ من الجهد والبحث والتحقيق. وهنا نواصل البحث في تمايز الوحي والإلهام، لننتقل بعد ذلك إلى المسألة الثانية. وبطبيعة الحال يجــب قبل كلّ شيء أنْ نلقي نظــرةً عابرةً من وجهة نظر العرفــاء على مفهوم هذه المفردات، وندرس استعمالاتها المتنوّعة.

استعمالات الوحي والإلهام والكشف من وجهة نظر العرفاء

بعد أنْ رأينا باختصار أنّ العرفاء قد عدّدوا مصادر المعرفة العرفانيّة على النحو الآتي: الوحي، والإلهام، والمكاشفة. سنعود إلى هذه النقطة وهي أنّ الوحي والإلهام

١. الآمــلي، المقدمات من نصّ النصــوص، ص ٤٩١؛ الآملي، جامع الأسرار ومنبــع الأنوار، ص٤٤٨ ـ ٤٦٢، وغير ذلك.

٢. الفصل السابق من هذا الكتاب.

والمكاشفة من وجهة نظر العرفاء ثلاثة مصادر معرفيّة خاصّة بالأنبياء والأوصياء والسالكين. والآن سوف نبحث من وجهة نظرهم في الاستعمالات المتنوّعة لهذه المصادر. إنّ لكلّ واحدٍ من هذه المفردات استعمالات متنوّعة من وجهة نظر العرفاء. إنّ للوحي نوعين من الاستعمال، وهما: الاستعمال العامّ، والاستعمال الخاصّ، أمّا الاستعمال الخاصّ فيختصّ بالأنبياء فقط، وأمّا الاستعمال العامّ فيشمل جميع الكائنات، بما في ذلك الجمادات والحيوانات والشياطين. وإنّ للوحي الخاصّ مراتب متعدّدة؛ فهو يحصل في بعض الموارد من طريق ملَك الوحي، وفي بعض الموارد الأخرى من دونه. ويمكن للأنبياء بلحاظ مراتبهم ودرجاتهم أنْ يحظوا بهاتين المرتبتين. ويرى السيّد حيدر الآملي أنّ الوحي بمعناه الخاصّ مصطلح، وبمعناه العامّ لغويّ. وعلى هذا الأساس لا يوجد تعارضٌ بين هذين المعنيين.[١]

كما أنّ للإلهام نوعين من الاستعمال أيضًا، وهما الاستعمال العامّ والاستعمال الخاصّ، أمّا الاستعمال الخاصّ منه فيختصّ به الأوصياء، وهو على مرتبتين أيضًا: بوساطة، وبغير وساطة. وفي الإلهام بغير وساطة يتمّ إلقاء الحقائق والمعاني من عالم الغيب، وفي الإلهام بالوساطة يسمع الشخص نداء من الخارج، وبذلك يدرك المعنى المراد. أمّا الإلهام العامّ فهو على قسمين: بسببٍ أو من دون سبب، كما ينقسم إلى حقيقيّ وغير حقيقيّ. والإلهام الحقيقيّ بوساطة السبب هو الإلهام الذي يحصل من طريق تهذيب النفس على أساس الأخلاق الإسلاميّة، والمكاشفة أو الإلهام غير الحقيقيّ الذي هو من دون سبب، من قبيل الإلهام الذي يحصل للمرتاضين والرهبان مثلًا. وبطبيعة الحال فإنّ التمييز بين الإلهام الحقيقيّ وغير الحقيقي يحتاج إلى معيارٍ إلهيّ. وهذا المعيار الإلهيّ هو الإنسان الكامل ـ ونعني به النبيّ والإمام

---

١. الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

المعصـوم ـ الـذي يمكنه الوصـول إلى حقائق الأشـياء. ومن هنا تمـسّ الحاجة ـ بالإضافة إلى الأنبياء ـ إلى الأولياء المعصومين الذين هم خلفاء الأنبياء.

وبعد شرح اسـتعمالات الوحي والإلهام ومراتبهـما، يمكن لنا الآن أنْ ندرك أنّ المعرفة الحاصلـة من الوحي الخاصّ عبارةٌ عن العلـم النبويّ الإلهيّ، والمعرفة الحاصلة من الإلهام الخاصّ عبارةٌ عن العلم اللدنّي الغيبيّ. والذي يتمّ الحصول عليه من المكاشفة أو الإلهام العام هو إمّا الإلقاءات الملَكية وإمّا الواردات الشيطانيّة.[١]

تمايز الوحي والإلهام من وجهة نظر العرفاء

بنظـرةٍ عابرةٍ إلى أقوال العرفاء، نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الوحي أسـمى من الإلهام، وأنّ الإلهام أسمى من المكاشـفة، وأنّ الوحي مصدرٌ معرفيٌّ للأنبياء، وأنّ الإلهـام مصدرٌ معرفيٌّ للأولياء. ومن وجهة نظر العرفاء تعدّ النبوّة أصلًا، والولاية فرعًا منهـا. ونتيجة لذلك تكون الولاية أصغر من النبـوّة، ويكون النبيّ أكبر من الـولي.[٢] وعلى هذه الشـاكلة تكون حصيلة رؤيتهم هي أنّ الإلهام ـ لهذا السـبب ـ يكون أدنى من الوحي.

وعلاوةً على ذلك فإنّ العرفاء في التمايز بين الوحي والإلهام قد اسـتندوا ـ مثل المتكلمـين ـ إلى هذه الخصيصة في الوحي، وهي أنّ الرسـول والنبـيّ يريان مَلَك الوحـي، وليس الأمر كذلك في الإلهام؛ إذ الولي لا يرى سـوى أثرٍ من ذلك. قال ابن عربي في هذا الشأن:

«فالرسـول والنبيّ يشـهد المَلَك ويراه رؤيـة بصرٍ عندما يُوحـى إليه، وغير

---

١. م.ن، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٦.

٢. م.ن، ص ٤٥٠.

الرسول يحسّ بأثره، ولا يراه رؤية بصرٍ فيلهمه».[١]

وعليه بالنظر إلى هذه العبارة وسائر كلمات ابن عربي،[٢] يمكن أنْ ننسب إليه أنّه قد أكّد هذا الوجه، وقد ميّز بين الوحي والإلهام بأنّ النبيّ يرى مَلَك الوحي، والولي لا يراه، وإنّما يشعر بأثر حضوره فقط.

وقد عمد الغزالي ـ بعد تقسيم المعارف إلى كسبيّة وغير كسبيّة ـ إلى عدّ العلوم الحاصلة من طريق الاستدلال (إلهامًا)، وقال في هذا الشأن:

«ثم الواقع في القلب بغير حيلةٍ وتمحّلٍ واجتهادٍ من العبد، ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنّه كيف حصل له ومن أين حصل، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفيد ذلك العلم، وهو بمشاهدة المَلَك المُلقي في القلب. والأوّل يُسمّى (إلهامًا)، و(نفثًا في الروع)، والثاني يسمّى (وحيًا)، ويختصّ به الأنبياء عليهم السلام، والأوّل يختص به الأولياء والأصفياء والذي قبله ـ وهو المكتسب بطريق الاستدلال ـ يختصّ به العلماء».[٣]

وقد ذكر الغزالي ـ بعد بيان هذا المطلب ـ صراحة أنّ التمايز بين الوحي والإلهام يكمن في مشاهدة الملَك وعدم مشاهدته، وقال في ذلك ما نصّه:

«لم يفارق الوحي الإلهام في شيءٍ من ذلك، بل في مشاهدة المَلَك المفيد للعلم؛ فإنّ العلم إنّما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة».[٤]

وعلى هذا الأساس فإنّ المعارف وإنْ كانت تحصل للأولياء وللأنبياء بوساطة

---

١. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

٢. م.ن، ص ١٤. وأيضًا: ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٣٥.

٣. الغزالي، إحياء العلوم، في: الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج ٥، ص٣٣.

٤. م.ن، ص ٣٤.

الملائكة، فإنّ الاختلاف بين الوحي والإلهام ـ من وجهة نظر الغزالي ـ يكمن في أنّ الشخص أثناء الإلهام لا يرى الملائكة المفيضين والمعلِّمين. ويبدو أنّ هذا الرأي وإنْ كان مستندًا إلى النصوص الدينيّة، لكن جاء من النظر إلى جزءٍ من تلك النصوص فقط، وتمّت الغفلة عن كثيرٍ منها.

وعلى كلّ حالٍ يمكن من وجهة نظر العرفاء التمييز بين الوحي والإلهام من ناحيةٍ أخرى أيضًا، وهو أنّ للأنبياء منصب التشريع، ونتيجة لذلك يكون لهم وحيٌ تشريعيّ، ويمكنهم وضع القوانين بوساطته، بمعنى أنْ يعلنوا عن حليّة فعلٍ، أو عن حرمته أو وجوبه أو كراهته أو استحبابه، وأمّا أولياء الله فلا يمتلكون مثل هذا المنصب ولا يجوز لهم تشريع حكمٍ من الأحكام، وإنّما يمكنهم الإخبار عن تشريع الأنبياء، وأنْ يعملوا على بيان الإحكام الإلهيّة لشريعةٍ ما للآخرين. قال ابن عربي في هذا الشأن:

«والذي أختصّ به النبي من هذا ـ دون الولي ـ الوحي بالتشريع، فلا يُشرِّع إلّا النبيّ، ولا يُشرِّع إلّا رسول خاصّة؛ فيُحلّل ويُحرّم ويُبيح، ويأتي بجميع ضروب الوحي، والأولياء ليس لهم من هذا الأمر إلّا الإخبار بصحّة ما جاء به هذا الرسول وتعيينه».[1]

وممّا يجدر ذكْرُهُ أنّ باب الوحي وإنْ انقطع بعد رسالة خاتم الأنبياء محمد من عبد الله ﷺ، وقد خُتمت النبوّة بذلك، لكنّ باب الولاية ما يزال مفتوحًا، والعرفاء متّفقون في هذه المسألة، كما هم متّفقون في أصل التمايز بين الوحي والإلهام. وقد صرّح ابن عربي بذلك قائلًا:

«ولكن لا يكون [الولي] مُشرِّعًا؛ فإنّ الرسالة والنبوّة بالتشريع قد أنقطعت،

---

١. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٧٦.

فلا رسول بعده، ولا نبيّ؛ أي لا مشرِّع ولا شريعة».[١]

وبالإضافة إلى السيّد حيدر الآملي الذي يرى ـ على الرغم من انقطاع الوحي والرسالة ـ أنّ باب الولاية مفتوحٌ لعامّة الناس، ويصرّ على هذا الأمر،[٢] وقد ذهب ابن الفارض (٥٧٦ ـ ٦٣٢ هـ) قبل كثيرٍ من العرفاء إلى تأكيد هذه الحقيقة، وقال بأنّ الأمّة الإسلاميّة وحتى المؤمنين في الصدر الأوّل بعد النبي الأكرم وعترته ﷺ في غنى عن الأنبياء والأولياء الإلهيين، وأنّ الجميع ومن بينهم الأصحاب والتابعين يحتاجون إلى أهل البيت عليهم السلام:

بعترتهِ استغنتْ عن الرسلِ الورى وأصحابهِ والتابعينَ الأئمّةِ[٣]

وبهذا تكون ولاية العترة بديلًا وعوضًا عن وحي النبوّة. وبالإضافة إلى الوجوه التي ذكرت في آثار العرفاء في بيان التمايز بين الوحي والإلهام، هناك وجهُ تمايزٍ آخر نجده في هذه الآثار أيضًا، وبيان هذا الوجه الذي هو بلحاظ الاختلاف في منصب الولاية والنبوّة، يكون على النحو الآتي: إنّ مقام النبوّة يشتمل على جميع شؤون الولي، إلّا أنّ الولي ليس له مقام النبوّة؛ وذلك لأنّه تابعٌ للنبيّ، والمتبوع أفضل من التابع، والتابع لا يستطيع أنْ يكون محيطًا بجميع شؤون المتبوع.[٤]

«تقول الطائفة: لا يعرف اللهَ إلّا اللهُ، ولا النبيَّ إلا النبيُّ، ولا الوليَّ إلّا وليٌّ مثله؛ فالنبيّ ذو عينٍ مفتوحةٍ لمشاهدة النبوّة، والولي ذو عينٍ مفتوحةٍ لمشاهدة الولاية، ذو

١. م.ن.

٢. الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٥٠٢.

٣. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض.

٤. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٤ ـ ١٥.

عين عمياء لمشاهدة النبوّة؛ فإنّها من خلفه».[١]

وبطبيعة الحال فإنّ هذا التمايز إنّما هو بالنسبة إلى الولاية العامّة، دون الولاية الخاصّة. إنّ الولاية أو الإمامة من وجهة نظر العرفاء على نوعين:

١. الولاية المطلقة: وهي الولاية التي لا يوجد فيها بين الولي والحقّ تعالى، وساطةٌ من الأنبياء على سبيل المثال؛ من قبيل: ولاية النبيّ إبراهيم عليه السلام، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾،[٢] أو ولاية الإمام المهدي المنتظر عليه السلام.

٢. الولاية المقيّدة: الولاية مع الوساطة، والتي يكون فيها النبيّ واسطة بين الوليّ والحقّ تعالى. إنّ هذه الولاية محدودةٌ وتابعةٌ لولاية النبيّ، كما هو الحال بالنسبة إلى هارون عليه السلام الذي كانت له ـ بلحاظ كونه خليفة النبيّ موسى عليه السلام ـ بالإضافة إلى النبوّة، ولايةٌ مقيّدةٌ ومحدودة. إنّ هذا النوع من الولاية لا يمكن أنْ تكون أسمى من ولاية المتبوع، بل هي أدنى مرتبة منها.[٣]

من خلال نظرةٍ إلى الكتابات العرفانيّة المتأخّرة ـ من قبيل مؤلّفات القيصري ـ ندرك أنّ العرفاء ذهبوا في هذا المجال إلى أبعد من ذلك، وقدّموا بين الوحي والإلهام ـ بوصفهما مصدرين أو طريقين للوحي ـ مزيدًا من التمايزات والاختلافات. إنّ هذه الاختلافات هي في المجموع على النحو الآتي:

أ. إنّ الوحي يُفاض على الأنبياء بوساطة الملائكة، وأمّا الإلهام فإنّه يتحقّق من دون وساطة الملائكة وغيرها من الكائنات. إنّ الله سبحانه وتعالى يلقي ويفيض

---

١. م.ن، ص ١٤.

٢. البقرة: ١٢٤.

٣ .القونوي، الفكوك، ص ٣٠٢.

المعاني والحقائق على الأولياء والكاملين من الناس بطريقٍ خاصٍّ يرتبط بوساطته مع الأشياء. ومن هنا فإنّ الأحاديث القدسيّة ـ على الرغم من كونها من كلام الله ـ لا تعدّ من الوحي.

ب . إنّ الإلهام مجرّد مكاشفة روحانية، أمّا الوحي فمن أقسام المكاشفة الشهوديّة، وهي تشتمل على الكشف الروحانيّ أيضًا؛ إذ عند الوحي يتمثّل المَلَك في بعض الأحيان بصورةٍ معينة، ويعرض الحقائق على الأنبياء.

ت . إنّ الوحي مصدرٌ معرفيٌّ للأنبياء ومن خصائص النبوّة، والإلهام مصدرٌ معرفيٌّ للأولياء ومن خصائص الولاية؛ وذلك لأنّ الوحي يتعلّق بالأمور الظاهريّة، بينما الإلهام يتعلّق بالأمور الباطنيّة.

ث .الوحي مشروط بالتبليغ، بينما الإلهام ليس كذلك.[١]

يبدو بالنظر إلى ما تقدّم، أنّ الخصائص المذكورة جديرةٌ بالنقد والتأمّل. فإذا كانت الوجوه التي ذكرت للتمايز بين الوحي والإلهام قائمةً على أساس المعنى اللغويّ والاستعمال القرآني لهما، فمن الواضح أنّ الوحي يطلق على جميع تلك الموارد. يضاف إلى ذلك أنّ الإلقاء والإفاضة من طريق الملائكة ـ بلحاظ الاستعمال القرآني لمفردة الوحي ـ إنّما هو واحدٌ من أقسام الوحي، بمعنى أنّ الوحي ليس منحصرًا بذلك، وإنّما له قسمان آخران أيضًا، وهما:

١ . الوحي المباشر من دون وساطة ومن دون حجاب.

٢ . الوحي المباشر ولكن من وراء حجاب وستار.

إنّ تأييد التمايز الأوّل بأنّ الوحي لا يطلق على الأحاديث القدسيّة غير صحيح؛

---

١ . القيصري، شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ٣٦ ـ ٣٧.

وذلك لأنّ سبب عدم إطلاق الوحي على الأحاديث القدسيّة ـ كما نبّه كثيرون إلى ذلك ـ أنّ واحدًا من مصطلحات واستعمالات الوحي هو ذات القرآن، وهو أنّ الوحي هو الذي تكون ألفاظه من الله أيضًا. وفي هذا الاستعمال يكون المراد من الوحي هو الكتاب الإلهيّ. وفي ضوء هذا المصطلح لا يُطلق الوحي على الكلمات التي تكون معانيها من الله وألفاظها من النبيّ، بل لا يُطلق الوحي حتى على الكتب السماويّة الأُخر أيضًا، وإنْ أطلق عليها لفظ الوحي بناءً على مصطلحٍ آخر.

وأما ما قيل في بيان التمايز الأوّل من أنّ الإلهام يقع من دون وساطة، فيبدو أنّه من الممكن أنْ تكون هناك بعض الوسائط أيضًا، بمعنى أنّ الحقائق تلقى على قلوب الأولياء من طريق الملائكة، من دون أنْ يتمّ الالتفات إلى ذلك. لا يمكن القبول بهذا الأمر على نحو الجزم، وعدّ هذا الاحتمال منتفيًا، بل إنّ هذا الاحتمال يبدو أقوى بالنسبة إلى النفوس غير المعصومة؛ وذلك لأنّ بُعدها عن الحقّ بلحاظ المراتب والدرجات كبير، وإنْ كان الله سبحانه وتعالى من الناحية الوجوديّة قريب من كلّ شيء، بل هو أقرب إلى ذلك الشيء حتى من ذات ذلك الشيء إلى نفسه، كما ورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾.[1]

أما التمايز الثاني بين الوحي والإلهام، فقد كان أنّ الإلهام كشفٌ معنويّ، بيد أنّ الوحي من أقسام المكاشفة الشهوديّة المقرونة بالكشف المعنويّ. وهذا التمايز بدوره جديرٌ بالتأمّل أيضًا؛ وذلك لأنّ المَلَك يتمثّل حتى في الإلهام في بعض الموارد، ويتكلّم مع الإمام المعصوم أيضًا. وقد ذكرنا في الفصل السابق روايات تدلّ على هذا الأمر بوضوح، وهو أنّ الإمام يرى المَلَك. وعلى هذا الأساس يمكن للإلهام أنْ

---

١. ق: ١٦.

يكون على شكلٍ مشاهدةٍ تشتمل على كشفٍ معنويّ أيضًا. وعلاوةً على ذلك كما أنّ الله في نوعٍ من الوحي يكلّم النبيّ بلا وساطة، كذلك هو الأمر في نوعٍ من الإلهام، إذ يكلّم الله فيه الإمام المعصوم من دون وساطة. وعلى هذا الأساس فإنّ التمايز بين الوحي والإلهام ـ كما تقدم ـ تمايزٌ لفظيّ، وأمّا من حيث الحقيقة والواقعيّة الخارجيّة، فهما وجهان لعملةٍ واحدةٍ ولا تمايز بينهما. وبحسب المصطلح يكون الوحي مصدرًا خاصًّا بالنبيّ، والإلهام مصدرًا خاصًّا بالإمام المعصوم.

وعلى هذا الأساس فإنّه من بين الخصائص والتمايزات المذكورة، يكون الوجه الثالث هو الأوجه والأكثر قابليةً للدفاع. وفي الوقت نفسه يمكن للإمام المعصوم أنْ يصل إلى الأمور الظاهريّة من طريق الإلهام، بل هو يمتلك هذه المقدرة بالضرورة من أجل هداية الخلق وبيان المعارف الإلهيّة، خلافًا لسائر الأولياء إذ لا يكون الأمر بالنسبة إليهم كذلك. إنّ هذا الوجه في الواقع يؤدّي إلى التمايز بين الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وسائر الأولياء الآخرين؛ فإنّ الأولياء غير المعصومين لا يصلون إلى الأحكام الظاهريّة عادةً، وإذا أمكن لهم الوصول إليها فإنهم ليسوا مكلّفين ببيانها وإيصالها إلى الآخرين، وإذا بيّنوها وأوصلوها إلى الآخرين لا تكون معتبرةً عند الآخرين، وإنْ أمكن القول إنّها معتبرةٌ عند الأولياء أنفسهم. وعلى هذا الأساس يجب إصلاح الوجه الثالث وصياغته على النحو الآتي: إنّ الوحي مصدرٌ معرفيٌّ للأنبياء عليهم السلام، ومن خصائص النبوّة، وأمّا الإلهام فهو مصدرٌ معرفيٌّ للأولياء والأئمّة المعصومين عليهم السلام، ومن خصائص الولاية، وإنْ كان الوحي يتعلّق بالأمور الظاهريّة. وبطبيعة الحال فإنّ الإنسان الكامل هو وحده الذي يتمّ اختياره واصطفاؤه ـ إذا اقتضت المصلحة الإلهيّة ـ بالنبوّة والرسالة. وعلى هذا الأساس فإنّ نبوّة الأنبياء عليهم السلام تنبثق من مكانتهم الباطنيّة والمعنويّة، كما أنّ الإلهام بالإضافة

إلى الأمور الباطنيّة، يرتبط بالأمور الظاهريّة أيضًا.[١]

ومـن الجدير ذكره أنّ السـالكين والعرفـاء الذين توصّلـوا إلى الكمال التامّ من خلال الاسـتفادة مـن تعاليم الأنبياء والأئمّة المعصومـين عليهم السلام، وأصبحوا من الكاملـين، يمكن لهم بلحاظ مراتبهم الوجوديّـة أنْ يدركوا الحقائق بهذه الطريقة وبوسـاطة درجاتٍ ومراتب مـن الإلهام، وإنْ كان لا يُطلـق لفظ الإلهام في عرف المسلمين على هذا النوع من الاستعمال.

وأمّـا الوجه الرابع فهو إنّ الوحي ـ على ما تقدّم ـ منـوطٌ بالتبليغ، أمّا الإلهام فليس كذلـك. إنّ هذا الوجه يحتاج إلى بيان؛ فـإنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام يقومون بوظائف الأنبياء في بيان المعارف الإلهيّة، وتطبيق أحكام الله وإقامة حدوده؛ وذلك لأنّ ولاية الأئمّة المعصومين عليهم السلام اسـتمرارٌ وامتدادٌ لولاية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. وعلى هذا الأساس إذا كان المراد من التبليغ هو بيان المعارف والأحكام الإلهيّة، فإنّ الأئمة المعصومـين عليهم السلام كانوا مكلّفين بذلك أيضًا، ولديهم طـرق إلى المعارف والأحكام الإلهيّة تتمثّل في المصادر المعرفيّة الخاصّة والمتنوّعة، ومن بينها علم الوراثة، والإلهام، وتحديث الملائكة. وأمّا إذا كان المراد من بيان الأحكام والتبليغ هو المجيء بشريعةٍ أخـرى، فهذا حتى كثير من الأنبياء لم يضطلعوا به، وكانـوا مجرّد أنبياء ولم يكونوا رسـلًا. ولم يكن هناك سـوى بعض الأنبياء من أولي العزم من أصحاب الشرائع. وعلى هذا الأساس فإنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ علاوةً على تطبيق الأحكام والحدود الإلهيّة وتربية النفوس ـ مكلّفون ببيان وتفسـير ما أنزل على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وما كان مأمورًا بإبلاغه وبيانه، وأنْ يجدّوا في تعليمه وبيانه، وأنْ يعلّموا المعارف الإلهيّة

---

١. وبطبيعة الحال فإنّ للوجه الثالث توجيهًا آخر، سوف نشير إليه لاحقًا.

المرتبطة بمختلف أبعاد الدين وجوانبه.

بالنظر إلى التحليل الذي تقدّم بيانه في الفصل السابق على أساس الرؤية الشاملة إلى مفاهيم القرآن الكريم والأحاديث والعرفان والعقائد الإسلاميّة الخالصة، فإنّ رؤية العرفاء القائمة على القول بأنّ مرتبة الإلهام أدنى من الوحي،[١] ليست تامّة.

من خلال البحث والتحقيق في باب الإلهام والوحي في المصادر المذكورة، نصل إلى هـذه النتيجة وهي أنّ الولاية من أسمى مناصب الذين يجتبيهم الله سبحانه وتعالى، وأنّ الإنسان إنّما يتمّ اختياره لهذا المنصب، إذا سبق له أنْ وصل إلى أعلى مراحل الكمالات الوجوديّة للإنسان، وتمكن من بلوغ المقام التكوينيّ للخلافة الإلهيّة. من ذلك أنّ النبي إبراهيم ﷺ ـ طبقًا لمفاد آيات القرآن الكريم ـ وهو واحد من الأنبياء من أولي العزم ومن أفضلهم، ولكنه مع ذلك لم يصل إلى مقام الولاية الإلهيّة إلّا في نهاية العمر بعد أنْ خرج بنجاحٍ من اختباراتٍ عصيبة (من بينها التضحية بولده الأثير على قلبه الذي رزقه الله به على كبر سنه)، وقد ورد بيان ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾.[٢] وقد ورد التصريح في المصادر الروائيّة بأنّ مقام الولاية إنّما أعطي للنبي

---

١. وبطبيعة الحال هناك من بين العرفاء من أقرّ صراحة بأنّ الإمام المعصوم ﷺ يمكنه أنْ يسمع كلام الله مباشرةً وأنْ يتحدّث معه من وراء حجاب. وكما تقدّم أنْ ذكرنا في الفصل السابق أنّ القونوي ـ وهو سُنيّ بحسب الظاهر ـ ينقل هذه الرواية عن الإمام الصادق ﷺ: «لقد تجلّى الله لعباده في كلامه، ولكن لا يُبصرون». ثم استطرد قائلًا: «وكان ذات يوم في الصلاة، فخرّ مغشيًّا عليه، فسُئل عن ذلك؟ قال: «ما زلت أكرّرها، حتى سمعت من قائلها». وقال شهاب الدين صاحب كتاب (عوارف المعارف) أيضًا: «كان لسان جعفر الصادق ﷺ كشجر موسى ﷺ عند ندائه منها بأنّي أنا الله».

٢. البقرة: ١٢٤. وكان من بين أقسى وأصعب الاختبارات التي مرّ بها النبي إبراهيم ﷺ اختباره بذبح ولده إسماعيل. وقد رزقه الله به وبإسحاق بعد أنْ طعن في السنّ،=

إبراهيم عليه السلام بعد مقام النبوّة والرسالة. فقد تمّ اختياره أوّلًا بالعبوديّة، ثم بالنبوّة، وبعدها بالرسالة، ثم اجتباه الله خليلًا له، ولم يصل إلى مقام الإمامة والولاية إلّا في نهاية المطاف، وقد ورد في الحديث: «إنّ اللهَ ـ تبارك وتعالى ـ اتّخذَ إبراهيمَ عبدًا قبل أنْ يتّخذَهُ نبيًّا، وإنّ اللهَ اتّخذَهُ نبيًّا قبل أنْ يتّخذَهُ رسولًا، وإنّ اللهَ اتّخذَهُ رسولًا قبل أنْ يتّخذَهُ خليلًا، وإنّ اللهَ اتّخذَهُ خليلًا قبل أنْ يجعلَهُ إمامًا، فلمّا جمع له الأشياء قال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ قال: فمن عِظَمِها فى عينِ إبراهيم قال: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾».[1]

إنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ـ وهو أشرف الأنبياء وإمامهم ـ يحظى بمنصبٍ الولاية الإلهيّة. ولمّا كان هو من أشرف الأولياء، فهو من أشرف الأنبياء أيضًا. إنّ منصب الولاية أسمى من مناصب النبوّة والرسالة والخلّة. إنّ المراتب الوجوديّة للإمام والكمالات المعنويّة للولي للمعصوم، لا يمكن مقارنتها بمقامات الأنبياء.

إنّ الإمام ولي العصر عليه السلام خاتم أوصياء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأوليائه المعصومين عليهم السلام. وإنّه في وصايته وخلافته عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، قد بلغ من المنزلة والكرامة

=وقد شكر الله على ذلك على ما حكاه عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾. (إبراهيم: ٣٩). ومن هنا فقد أتمّ النبي ذلك الاختبار عندما كان في سنّ وخة، وكان إسماعيل في شرخ الشباب وغضارته. فبعد كلّ هذه الابتلاءات وخروجه منها بنجاح، رفعه الله سبحانه وتعالى إلى مقام ولايته الإلهيّة. إنّ هذا المنصب ليس إمامةً اعتباريّةً وخلافةً ظاهريّةً (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٦؛ والمصباح اليزدي، وآخرون، الإمامة والولاية في القرآن الكريم، الفصل الثاني). ومن هنا كان عيد الأضحى الذي هو من أكبر الأعياد الإسلاميّة، عيد الإمامة والولاية؛ ونعني بها الولاية المعنويّة والباطنيّة بطبيعة الحال.

١. الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، ص ١٧٥، ح: ٢ و٤، وص ١٩٨ ــ ١٩٩؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٨؛ و المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٢، ص ١٢ ــ ١٣، ح: ٣٦ و٣٧.

مـا جعله مقتدىً وإمامًا لسـائر الأنبياء، وإنّ نبيًّا عظيمًا مثل عيسـى بن مريم عليه السلام ـ الذي يحظى بمكانةٍ خاصّةٍ بين الأنبياء والمرسـلين ـ سـوف ينزل بعد ظهور الإمام المنتظر عليه السلام من السـماء، ويقتدي به في الصلاة، ويقبـل بالإمامة والولاية الظاهريّة والباطنيّـة لولي العـصر عليه السلام بقلبٍ زاخرٍ بالخضوع والتواضـع، ويعمل على مؤازة الإمـام، ويحاجج الحيارى والمخالفين، ويحـارب المعاندين في ركاب الإمام.[١] وقد روى هذا المضمون حتى كبار علماء أهل السُّنّة في كثيرٍ من أحاديثهم، وأجمعوا على ذلك. وإنّ الشيخ حسين بن عبد الوهاب ـ وهو من علماء القرن الخامس للهجرة ـ بعد نقل روايةً عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في قيام الإمام المهدي عليه السلام من أجل إقامة العدل، ونزول النبي عيسى عليه السلام من السماء، واقتدائه بولي العصر عليه السلام في الصلاة، قال:

«وهذا خبر قد اتّفقت عليه الشـيعة، والعلماء وغير العلماء، والسُّنّة، والخاصّ والعام، والشيوخ والأطفال؛ لشهرة هذا الخبر».[٢]

الإلهام وموقع الولاية في المظاهر

لا يمكن بحث مسـألة الإلهام بوصفه مصدرًا معرفيًّا للأئمّة المعصومين عليهم السلام، من دون النظر إلى مقام الولايـة والتعرّف الإجمالي على المنزلة الرفيعة لهذه الولاية. ولذلك فإنّ من بين مقدّمات هـذا البحث هو التعرّف على هوية أولياء من أمثال: النبـيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وأمير المؤمنين عليه السلام، وغيره من الأئمّة من خلفائه عليهم السلام، بل وحتى

---

١. الصـافي الكلپايـگاني، منتخب الأثر في الإمام الثـاني عشر عليه السلام، ج ٣، الباب الثامـن والأربعون، ص ٣١٦ ـ ٣١٨. وقد نقل في هذا الباب خمسـة وعشرين روايةً بشأن إمامة ولي العصر عجل الله فرجه، واقتداء النبي عيسى عليه السلام به، وقد أورد أكثرها من مصادر أهل السُّنّة. وانظر أيضًا: م.ن، ج ٨، ص ١٤٤، وص ٤٧٩.

٢. إبـن عبد الوهاب، عيون المعجزات، نقلاً عن: الصافي الگلپايگاني، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، ج ٣، الباب الثامن والأربعون، ص ٣١٧.

السيّدة الزهراء عليها السلام، وما هي منازلهم وخصائصهم؟

والكلمـة الوحيدة التي يمكـن أنْ يقولها الناس العاديـون ببياناتهم الناقصة وأفهامهم المحدودة، هي إنّ هولاء أفضل الأشخاص الكاملين. إنّ الإنسان الكامل هو مقتدى الإنسـان وإمامه إلى الله سـبحانه وتعالى، ومجـرى الفيض الإلهي. وإنّ الهداية التشريعيّة والتكوينيّة الإلهيّة إنّما تصل إلى الآخرين بوسـاطته. فهو الذي لا يرى سوى الله، ولا تكون له غاية سواه، ولا يسأل شيئًا إلّا من الله سبحانه وتعالى. ولا يعمـر قلبَه غيرُ محبّة الله، ويقف على القمّـة الرفيعة لمرضاة الله عزّ وجلّ، وهو ثابتٌ وراسـخٌ القَدَم في تنفيذ أوامر الله، ومنقطعٌ إلى مودّته، ومخلصٌ في توحيده؛ ولذلك فإنّنا نقرأ في الدعاء المأثور عنهم عليهم السلام في وصفهم: «السـلام على ... والمسـتقرّين في أمر الله، والتامّين في محبة الله، والمخلصين في توحيد الله».[1] فالإمام الولي عبدٌ ومطيعٌ محض لله سبحانه وتعالى، ومسـتعدٌّ لامتثال أوامره وأداء فرائضه، ولا يسبق الأمر الإلهيّ:

«وعباده المُكْرَمين، الذين لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون».[2]

إنّ هـذا هو الـولي الذي يمكن أنْ يكون قائدًا للإنسـان ويأخـذ بيده إلى الله سـبحانه وتعالى. وكلّ من يتخلّف عنه ولا يتمسّـك بعروته يكون مصيره الضياع والضلال. ومن هنـا فقد رُوي عن أشرف الأنبياء والأوليـاء في حديث الثقلين ـ المتواتر بين الشيعة وأهل السنة ـ قوله صلى الله عليه وآله:

«إنّي تاركٌ فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي، ما إنْ تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبدًا».[3]

---

١. المحدّث القمي، مفاتيح الجنان، الزيارة الجامعة.

٢. م.ن.

٣. إنّ حديث الثقلين متواتر عند الشـيعة وأهل السـنة، وقد تمّ نقله ـ في الحدّ الأدنى ـ في أكثر من مئات=

وعليه فلو أنّ الناس تمسّكوا بالعترة، فإنّهم لن يضلّوا أبدًا. وعليه يجب الإسراع نحوهم، للوصول بهدايتهم التكوينيّة والتشريعيّة إلى التوحيد وإلى سائر المعارف الإلهيّة الأخرى: «مستودعًا لحكمته، وتراجمةً لوحيه، وأركانًا لتوحيده ... وأدلّاء على صراطه».[١] وعليه لا يمكن الوصول إلى الهداية إلّا من طريق التمسّك بهم: «منْ أتاكم نجا، ومنْ لم يأتِكم هلك»؛[٢] وذلك لأنّهم لا يدعون الناس إليهم، وإنّما يدعون الجميع إلى الله سبحانه وتعالى ويدلّونهم عليه ويرشدونهم إليه.

وجديرٌ بالذكر أنّ الهداية على نوعين: هداية تكوينيّة، وهداية تشريعيّة. وإنّ النبيّ الأكرم ﷺ، وأوصياءه عليهم السلام، مجرى لكلا الفيضين. وتقع على عاتقهم مهمّة تربية المستعدّين من الناس، كما تصل الفيوضات الماديّة والمعنويّة إلى الناس من طريقهم:

«وبكم يُنزِّل الغيث ... وبكم يُنفِّس الهمّ، ويكشف الضرّ».[٣] كما يصل الفيض التشريعي الإلهيّ إلى الآخرين بوساطتهم: «أدلّاء على خلقه».[٤]

إنّ هؤلاء الأولياء إنّما كانوا أفضل من الآخرين؛ إذ كانوا هم الغرض الأصيل والغاية النهائية من الخلق. فإنّ هؤلاء هم الغاية الأصلية والأساسيّة من خلق جميع

=الكتب، وقد صرح كثيرون بتواتره، بل أثبتوا ذلك أيضًا. ومن بينهم: المحدّث البحراني، وآية الله حسن المظفر (انظر: البحراني، الحدائق الناظرة، ج ١، ص ٢٩؛ والمظفر، دلائل الصدق، ج ٢، ص ٥٦ ـ ٤٧٠، وص ٤٧١ ـ ٤٧٣).

١. المحدّث القمي، مفاتيح الجنان، الزيارة الجامعة.

٢. م.ن.

٣. م.ن.

٤. م.ن.

الكائنات، ومن هنا فقد ورد عنهم قولهم: «فإنّا صنائع ربّنا، والناس صنائع لنا».[١] وفي الحديث القدسي، قال الله سبحانه وتعالى للنبيّ الأكرم ﷺ: «لولاك لما خلقت الأفلاك».[٢] وقد روي عن رسول الله ﷺ، أنّه قال لأمير المؤمنين عليه السلام:

«يا علي لولا نحن، ما خلق الله تعالى لا آدم ولا حواء، ولا الجنة ولا النار، ولا السماء ولا الأرض».[٣]

وبذلك يمكن إيصال رسالة هذه الدراسة بعبارةٍ مختصرة، والقول بأنّ النبيّ الأكرم ﷺ، والأئمة المعصومين عليهم السلام يمتلكون ولايةً إلهيّةً خاصّةً هي أسمى وأفضل من كلّ مقامٍ ومنزلةٍ، وإنّهم بسبب هذا المقام تتشرّف الملائكة بخدمتهم، ويكونون مجرى للفيض الإلهي. وإنّ الولاية الظاهريّة للنبيّ الأكرم ﷺ رهن بهذا المقام. وإنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام إنّما استحقوا منصب الولاية وخلافة النبيّ الأكرم ﷺ في الظاهر بسبب هذه المنزلة الرفيعة والمكانة السامية. ومن هنا يمكن القول: إنّ الإمام علي عليه السلام هو الذي زيّن الغدير وأضفى عليه هذه العظمة، وليس العكس.

وكما أنّ الولي المعصوم والإنسان الكامل هو وحده الذي يمكنه أنْ يكون خليفةً للأنبياء عليهم السلام، كذلك الإنسان الكامل هو الذي يتم اختياره واصطفاؤه ـ إذا اقتضت المصلحة الإلهيّة ـ بالنبوّة والرسالة أيضًا. إنّ الولاية الظاهريّة ـ بل حتى النبوّة والرسالة ـ لا تقاس بمقام الولاية التكوينيّة أو الولاية المعنويّة. فما أكثر

---

١. نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٢٨.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٦، ص ٤٠٦.

٣. م.ن، ج ١٨، ص ٣٤٥، وج ٢٦، ص ٣٣٥، وج ٥٧، ص ٣٠٤؛ و الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٥؛ و الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢٣٧؛ و الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج ١، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

الأولياء الذين كانوا أفضل من كثير من الأنبياء، بل إنّ بعض الأنبياء درسوا على أيديهم. من ذلك أنّ القرآن الكريم يحدثنا في آياته أنّ النبيّ موسى عليه السلام قد تتلمذ على يد سيّدنا الخضر عليه السلام من أجل حصوله على المزيد من الارتقاء الروحي والمعنويّ، بل إنه حتى في مرتبة التلمذة لم يتمكّن من الوصول إلى النجاح المطلوب، ولم يستطع الصبر على ما عند الخضر من المعارف والعلوم الإلهيّة.[١]

ولمّا كان باب النبوّة والرسالة قد أغلق بعد بعثة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فإنّ الأولياء من بعده ليسوا بأنبياء، ومن هنا فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله، قال لأمير المؤمنين عليه السلام: «أنت منـي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبـيَّ بعدي».[٢] إنّ للنبـي الأكرم صلى الله عليه وآله، والسيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والأئمّة المعصومين الاثنـي عشر عليهم السلام، ولايةً باطنيّةً على من سواهم. إنّ الأئمّة المعصومين قد نُصّبوا في مقام الوصاية والخلافة الظاهريّة للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، لما لديهم من مقامٍ تكوينيّ ومعنويّ. وبالإضافة إلى منصب تبليغ الأحكام والمعارف الإلهيّة وبيانها، تقع على عاتقهم مهمّة تطبيق الأحكام الإلهيّة وإقامة الحكومة الإسلاميّة أيضًا، ولكن لا أحد منهم بنبيّ، كما لم يكن للسيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام منصب إقامة الحكومة والخلافة الظاهريّتين.

بيان مقام الولاية من وجهة نظر العرفاء

بالإضافة إلى النظرة الشاملة إلى المصادر الروائيّة والبحث الكامل فيها، فإنّ بحثًا معمّقًا في آثار العرفاء، يثبت أنّ لمسألة مصادر معرفة الأنبياء والأولياء

---

١. الكهف: ٦٤ ـ ٨٢.

٢. لقد اشتهر هذا الحديث بحديث المنزلة، وهو متواتر أيضًا، وقد صرّح كثيرٌ من العلماء بتواتره، بل وأثبتوا تواتره أيضًا. ومن بينهم آية الله المير حامد حسين الهندي (انظر: الحسيني الميلاني، نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، ج ١٧، ص ٨٠ ـ ١٣٥).

الإلهيين جذورًا أعمق من وجهة نظر العرفاء. وللوصول إلى المعرفة النهائيّة حول هذه المسألة، يجب تركيز الاهتمام على منصب الولاية وحقيقة الإنسان الكامل، والولاية والنبوّة وسعة دائرتها، والاختلاف بين الولاية المطلقة والمقيّدة من وجهة نظر العارف.

ويمكن القول باختصار: إنّ للحقّ ـ من وجهة نظر العرفاء المسلمين ـ ظاهرًا وباطنًا. إنّ للحقّ بلحاظ الباطن وحدةً ذاتيّةً يسمونها بـ(الوحدة الحقيقيّة). وإنّ الذي يتمّ تصوّره من الكثرات يرتبط بالظاهر. إنّ الحقّ من ناحية الظهور يتّصف بالكثرة، ومن ناحية الباطن يتّصف بالوحدة. وعلى هذا الأساس فإنّ مقام الظهور ـ الذي هو تجلّي ومثار الكثرات ـ هو مقام الخَلْق، وإنّ البطون ـ التي هي موضع الوحدة ـ هي مقام الحقّ، وإنّ منشأ تحقّق الكثرة في مقام الظهور، هو تعدّد أسماء الحقّ وصفاته. ومن هنا فإنّ أسماء الحقّ وصفاته هي عللُ ظهور الكثرات.

إنّ الحقيقة المحمّديّة هي الاسم الأعظم، والمرآة المظهرة لجميع أبعاد الحقّ سبحانه وتعالى. إنّ هذه الحقيقة توصل كلّ اسمٍ إلى الكمال الظاهريّ والباطنيّ، وتجعل العدالة هي الحاكمة في جميع المراتب. توضيح ذلك أنّ كلّ اسمٍ [من الأسماء الحسنى]، من قبيل: الرحيم، والقهّار، والهادي، والمفضل، والعزيز، والمذلّ، يطالب بظهوره على نحو الإطلاق. إنّ الظهور المطلق لكلّ اسمٍ ـ أعم من الأسماء الرحمانيّة والقهريّة ـ يؤدّي إلى التخاصم بين الأسماء. إلّا أنّ حكومة الحقيقة المحمّديّة على جميع الأسماء، تبسط العدالة بشأنها جميعًا. إنّ نتيجة هذه الحكومة هي عدم التخاصم بين الأسماء والمظاهر الخارجيّة. إنّ الحقيقة المحمّديّة توصل كلّ كائنٍ إلى كماله المطلوب. وعلى هذا الأساس فإنّ مقام النبوّة والإنباء حاصلٌ له في جميع مراتب الوجود من مقام الواحديّة إلى عالم الملك والشهادة. ومن هنا قال النبيّ الأكرم ﷺ

فيما روي عنه: «كنت نبيًّا وآدم بين الماءِ والطين».[١]

إنّ الأنبياء عليهم السلام هم مظهر هذا الاسم الأعظم. وإنّ الأنبياء الظاهريين يقيمون الحدود الإلهيّة في الظاهر. وبذلك فإنّ النبيّ الظاهريّ في مصطلح العرفان هو الذي يُبعث إلى الناس، ويعمل على هدايتهم وإيصالهم إلى الكمالات المقدّرة لهم في الساحة العلميّة ومقام القضاء والتقدير الإلهيّ بحسب استعداد أعيانهم الثابتة.

وممّا يجدر ذكره أنّ مراتب الأنبياء متفاوتةٌ؛ فبعضهم من هو صاحب شريعة، وكثيرٌ منهم لا يمتلك شريعةً ولا كتابًا. إنّ النبيّ الذي لا يمتلك شريعةً، يكون تابعًا للنبيّ صاحب الشريعة، وداخلًا في حدود حكمه. وإنّ جميع هؤلاء الأنبياء ـ من كان منهم صاحب شريعة ومن لم يكن صاحب شريعة ـ تابعون لولاية الحقيقة المحمّديّة. ولمّا كان الأنبياء موجودين تبعًا لوجود الحقيقة المحمّديّة، فإنّ ظهورهم يكون متأخّرًا عن ظهور تلك الحقيقة. ونتيجةً لذلك فإنّهم لا يحكمون الأسماء، وإنّما حكم نبوّتهم حاصل في عالم المُلك، وذلك خلافة للوليّ الكامل والقطب الأزليّ والأبديّ. وبذلك فإنّ الولاية التي هي مقام باطنيّ، مقوّمةٌ وداعمةٌ للنبوّة التي هي مقام ظاهريّ، وإنّ النبيّ يحصل على العلم والقدرة وغير ذلك من شؤونه الأخرى من منصب الولاية. والنبوّة تعود إلى أمرٍ تكوينيّ ومن بين آثاره، بيان الشريعة والإتيان بالمعاجز، وهي تختصّ بالظاهر، ومن هذه الناحية يكون جميع الأنبياء شخصيّةً واحدةً، وأمّا التمايز فيما بينهم فيكمن في الولاية. يمكن لكلّ نبيّ بلحاظ مقام الباطن ـ الذي هو مقام الولاية ـ أنْ يكون أفضل من النبيّ الآخر، فيما لو كانت مساحة ولايته وحكمه أوسع من النبيّ الآخر. وإنّ هذا هو مكمن السرّ

---

١. الأحسائي، عوالي اللآلي، ج ٤، ص ٢٨٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٦، ص ٤٠٢؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج ٦، ص ٦٦.

في أفضليّة الأنبياء من أولي العزم على سائر الأنبياء الآخرين.

إن النبوّة مقامٌ خَلْقيّ وظاهريّ، والولاية مقامٌ باطنيٌّ وربانيّ، والولاية دعامة النبوّة. إنّ منصب نبوّة كلّ نبيّ متقوّمٌ بولايته، وإنّ آثار النبوّة ـ من قبيل المعجزات والكرامات ـ منبثقةٌ عن مقام باطن الأنبياء. ومن هنا فإنّ شريعة كلّ نبيّ ـ بلحاظ كمال المساحة وسعتها ـ تابعةٌ لمقام ولايته.

إنّ للولاية مراتبَ متنوّعةً، ومظاهرَ كثيرة، وإنّ بعضها أكمل من بعضها الآخر. وبطبيعة الحال فإنّ حقيقة الولاية ـ بلحاظٍ غيبيّ ـ غيرُ متعيّنة، ولا متصفةٌ بصفة، ولا موصوفةٌ باسمٍ من الأسماء. وبهذا اللحاظ تكون مرتبة هي أكمل من المراتب الأخرى. وإنّ المرتبة الأكمل هي المرتبة المحيطة بالمرتبة الأدنى.[1] لما كانت الولاية هي باطن النبوّة وأفضل منها، فإنّها بالإضافة إلى الأشياء والناس العاديين، تشمل الأنبياء أيضًا. إنّ الولاية مقامٌ إلهيّ وغير كسبيّ؛ فهذا المقام هبةٌ إلهيّةٌ خاصّةٌ يهبها الحقّ تعالى إلى من يستحقّها.

إنّ الأنبياء يمتلكون كلا المقامين: مقام النبوّة، ومقام الولاية. وإنّ الولاية مقامهم الباطنيّ، والنبوّة مقامهم الظاهريّ والخَلْقي. وبهذه المرتبة يمكنهم تلقّي الوحي، إذ إنّهم يتناسبون مع عالم الملائكة من هذه الناحية. وبطبيعة الحال فإنّ لرسالتهم جهةً بشريّة، وبذلك فإنّها تتناسب مع العالم الإنساني:

«ثم الأنبياء لجمعهم بين المرتبتين، الولاية والنبوّة، وإنْ كانت ولايتهم أعلى من نبوّتهم، ونبوّتهم أعلى من رسالتهم؛ لأنّ ولايتهم جهة حقّيتهم فيه، ونبوّتهم جهة ملكيّتهم، إذ بها يحصل المناسبة لعالم الملائكة فيأخذون الوحي منهم، ورسالتهم

---

١. القيصري، شرح القيصري على فصوص الحكم، الفصل الثاني عشر، ص ٤٥ ـ ٤٧؛ الآشتياني، شرح مقدمة القيصري، ص ٨٥٥ ـ ٨٨٢.

جهة بشريّتهم المناسبة للعالم الإنساني».[١]

إنّ المنزل الأوّل أو المرتبة الأولى في الولاية ـ من وجهة نظر العرفاء ـ هي مرتبة السير من الخَلْق إلى الحقّ. إنّ السالك من خلال إزالة تعلّقه بالمظاهر والأعيان، والتخلّص من الحُجُب والقيود، يضع أقدامه في هذه الأودية. وإنّه إنّما يصل إلى هذا المقام من طريق حصوله على علم اليقين أو المكاشفة التي هي عين اليقين، بل يجب أنْ يصل إلى حقّ اليقين وإلى مرحلةٍ يفنى فيها الشاهد في المشهود. لن يصل إلى الحقيقة إلّا الذي يصل إلى مقام الفناء، وتنمحي عنده الأسماء والرسوم. إنّ علم اليقين معرفةٌ مفهوميّةٌ صادقةٌ عن الواقع، وإنّ شهودها هو عين اليقين، وإنّ حقّ اليقين هو الفناء في الحقّ. إنّ الشهود من وجهة نظر العرفاء على نوعين: شهود صوريّ، وشهود معنويّ، كما يتمّ تقسيمه إلى شهودٍ قلبيّ وشهودٍ روحيّ. ومع ذلك كلّه فإنّ الإنسان الكامل هو الذي يكون واصلًا إلى مقام الفناء وكشفه يكون هو حقّ اليقين، وليس كشفًا صوريًّا، وليس حتى كشفًا معنويًّا على نحو عين اليقين.

والحاصل هو أنّ الأنبياء عليهم السلام يمتلكون مرتبتين، وهما: مرتبة الولاية، ومرتبة النبوّة. وبطبيعة الحال فإنّ ولايتهم أفضل من نبوّتهم؛ وذلك لأنّ الولاية هي جهتهم الباطنيّة والإلهيّة، وإنّ نبوّتهم هي جهتهم المُلكيّة. إنّهم إنّما يصلون إلى الوحي من الناحية الباطنيّة؛ إذ هم من هذه الناحية إنّما يتماهون مع الملكوت والملائكة. وبطبيعة الحال فإنّ لرسالتهم ناحية بشريّة تتناسب مع العالم الإنسانيّ.

تمايز الوحي والإلهام عن المكاشفة

سبق أنْ ذكرنا أنّ الوحي والإلهام في ثقافتنا ليسا من المصادر المعرفيّة للناس

---

١. القيصري، شرح القيصري على فصوص الحكم، الفصل الثاني عشر، ص ٤٧.

العاديين، لإنّ الوحي مصدرٌ معرفيّ للأنبياء ﷺ، وإنّ الإلهام مصدرٌ معرفيّ للأئمّة المعصومين ﷺ. إنّ الوحي شـهودٌ مباشرٌ للنبيّ أو الحقيقة التي يتم إلقاؤها من قبل ملَك الوحي، حيث يتلقّاها الأنبياء ﷺ بنحوٍ مباشر، والوحي لا يقبل الخطأ، وإنّ الاشتباه لا يتطرّق إليه أبدًا سواء عددناه معرفةً حصوليّةً أم معرفةً حضوريّةً، وسواء فصلّناه وقلنا بأنّه في بعض الموارد من العلم الحضوريّ، وفي بعض الموارد الأخرى من العلم الحصوليّ. ومن هنا فإنّ العصمة تكون من أبرز خصائصه. وإنّ الإلهام على الرغم من امتيازه الجزئي عن الوحي، بل إنّهما في ضوء التحقيق شيءٌ واحدٌ بلحاظ الحقيقة، وهو مثل الوحي لا يتطرّق إليه احتمال الخطأ، وهو معصومٌ من الاشتباه أيضًا. ومع ذلك كلّه فإنّ هذين المصدرين اللذين عددناهما من المصادر الخاصّة للمعارف الدينيّة، على الرغم من أنّهما نوعٌ من الشهود والمكاشفة، فإنّهما يحتويان على اختلافاتٍ جوهريّةٍ عن الشهود والمكاشفات العرفانيّة. ويمكن أنْ نذكر الاختلافات الأصليّة بينهما على النحو الآتي:

الاختلاف في قبول الخطأ

إنّ المكاشفات العرفانيّة يتطرق إليها الخطأ بنحوٍ وآخر. توضيح ذلك أنّه حتى لو عُدّت جميع المكاشفات العرفانيّة علومًا حضوريّة، ولم تُعَدّ بعضها ـ مما يُشاهد في الخيال والحسّ المشترك على هيأة الصوَر المحسوسة ـ علمًا حصوليًّا، فإنّها وإنْ لم تكن قابلةً للخطأ من هذه الناحية، ولكن قد يتطرّق إليها الخطأ عند التعبير عنها وتفسيرها؛ فإنّ الشهود والمكاشفات العرفانيّة بلحاظ التعبير والتفسير ليست في مأمنٍ من الخطأ؛ وذلك لأنّ التعبير عنها وتفسيرها من العلوم الحصوليّة.

وعلاوةً على ذلك، فإنّه على الرغم من أنّ الخطأ لا يحدث في ذات المكاشفات

العرفانيّة، بل في تفسيرها والتعبير عنها، فإنّ الخطأ قد يتطرّق في بعض الأحيان إلى ساحتها. وعلى هذه الشاكلة فإنّ عدم تطرّق الخطأ في المكاشفات العرفانيّة بناءً على القول بحضوريّة جميعها أو بعضها، لا يعني أنّها على حقٍّ دائمًا وأنّ الباطل لا يتطرّق إليها. وفي المقابل فإنّ الوحي والإلهام الخاصّين بالمعصومين حقٌّ على الدوام، ولا يمكن لأيّ مانعٍ أنْ يتطرّق إلى ساحتيهما، بل إنّهما يسيران بهدايةٍ من الشُهُب الإلهيّة.

إنّ جميع أو مجموعة من المكاشفات العرفانيّة من حيث كونها من العلوم الحضوريّة في مأمنٍ من الخطأ؛ وذلك لأنّ الخطأ والكذب هما مثل الصدق والصواب من أوصاف القضايا وجزء من العلوم الحصوليّة. وإنّ العلوم الحصوليّة هي من (القضايا) التي تتّصف بالصدق أو الكذب، أو الخطأ والصواب. وفي المقابل فإنّ العلوم الحضوريّة ـ من هذه الناحية ـ تكون مبرّأةً من الخطأ والكذب، كما أنّها لا تقبل الاتّصاف بالصفات الأخرى المرتبطة بالذهن، من قبيل الشكّ واليقين. وعلى الرغم من ذلك كلّه فإنّ المكاشفات تنقسم ـ بلحاظ المنشأ ـ إلى الحقّ والباطل. إنّ المراد من الحقّ والباطل ليس هو أنّ هذه المكاشفات صادقةٌ أو كاذبة، بل المراد هو أنّ منشأ هذه المكاشفات الإلهيّة ربانيّ ومَلَكي أو شيطانيّ ونفسانيّ. وبذلك فإنّ المكاشفات والشهودات العرفانيّة تتّصف بلحاظ المنشأ بالحقّ والباطل. فإنْ كان الله هو الذي أوجدها مباشرةً أو من طريق وسائط الفيض، فهي إلهيّةٌ سواء أكانت ربانيّة أم ملَكيّة، وأمّا إذا كانت ناشئةً عن النفس أو الشيطان، فسوف تكون باطلةً في هذه الحالة.

ومن الجدير بالملاحظة والانتباه هو أنّنا لا نقول إنّ هذه المكاشفات خاطئةٌ أو كاذبةٌ؛ وذلك لأنّها من الأعيان والوجودات الخارجيّة، ولا يتطرّق الصدق والكذب إلى الوجود، وإنّما نقول ليس لها منشأٌ إلهيّ، وقد أوجدتها نفس المشاهد أو

الشياطين. فما أكثر ما يحدث أنْ يكون للشخص شهودٌ، لكنّ شهوده هذا يكون ناتجًا عن إلقاء الشيطان أو النفس؛ إذ للنفس قدرةٌ على التركيب والبناء، وخلق بعض الصوَر للإنسان في المثال المتصل، كما يمكن أنْ تحدث للإنسان بعض الأوهام بسبب الأمراض النفسيّة أو بسبب تناول العقاقير والمشروبات الكحوليّة أو المخدِرات. فإنْ عدَدْنا هذه الأوهام حضوريّةً (وهي ليست كذلك وإنّما هي حصوليّة)، فلا تكون خاطئةً من هذه الناحية؛ إذ قد انطبعت وتشكلّت صوَرها في الذهن أو الحسّ المشترك أو النفس حقيقة، ولذلك يعتري الإنسان الخوف منها فتراه يلوذ بالفرار، أو يتّخذ منها موقفًا آخر. ومع ذلك فإنّ هذا النوع من الصوَر أو التصوّرات باطلةً بلحاظ المنشأ.

نتيجة الكلام المتقدّم هي أنّ المكاشفات العرفانيّة التي هي بلحاظ التعبير والتفسير علمٌ حصوليّ، في معرض الخطأ والاشتباه من هذه الناحية. يُضاف إلى ذلك أنّه حتى لو عدَدْنا جميع المكاشفات العرفانيّة من المعارف الحضوريّة، فإنّه على الرغم من أنّ المعرفة الحضوريّة لا يتطرّق إليها الخطأ، فإنّه كيف يمكن أنْ نُحرز أنّ مكاشفةً ما حقٌّ ولها منشأٌ إلهيّ، وليس لها منشأٌ شيطانيّ ونفسانيّ؟ وعلى هذا الأساس فإنّ المكاشفات والشهودات العرفانيّة عرضةٌ للبطلان حتى بلحاظ المنشأ. إنّ الإجابة عن مسألة تشخيص الحقّ والعثور على معيارٍ لمعرفته في غاية الصعوبة.

ومن الجدير ذكره أنّ أخطاء السالكين والعرفاء في التعبير والتفسير ليست بالقليلة؛ فقد وقعوا في كثيرٍ منها. فلو فرضنا أنّه بإمكاننا إحراز صدق المكاشفة وأنّها ليست ذات منشأ باطلٍ، فإنّه يحتمل أنْ يكون السالك أثناء تفسيرها والتعبير عنها يقع في الخطأ والاشتباه؛ بأنْ يعمل على تفسيرها استنادًا إلى معلوماته الظنيّة السابقة ومعلوماته الذهنيّة، أو بتأثيرٍ من البيئة وتلقينات الآخرين، وبذلك يسلك

طريق الانحراف، فيُفسّر شهوده بذلك على نحوٍ خاطئ. ومن هنا فإنّ العارف يحتاج إلى معيارٍ يحدّد به ما كان من مكاشفاته حقًّا أو باطلًا. وعليه فإنّ الخطأ قد يرد في تفسيرات العارف لمكاشفاته، وبذلك يحتاج إلى معيارٍ للتمييز بين المكاشفات الربانيّة من غيرها ومعرفة منشئها، وهو ما تمّ بحثه في العرفان النظريّ.

ومع ذلك كله فإنّ الوحي والإلهام بوصفهما مصدرين معرفيين للنبيّ والإمام المعصوم، بالإضافة إلى كونهما مصدرين، فإنّهما معياران أيضًا. إنّ العارف يستطيع من خلال عرض مكاشفاته على المعصوم أنْ يدرك ما إذا كانت تلك المكاشفات حقًّا أم باطلًا، كما يمكنه تمييز التعبيرات والتفسيرات الصحيحة والصادقة عن الخاطئة والكاذبة. كما ورد البحث في محله فإنّ المعيار الأهمّ والأكثر أصالةً في تشخيص إلهيّة المكاشفات، بل المعيار الأوحد في ذلك هو عرض المكاشفة على الإمام المعصوم عليه السلام؛ وذلك لأنّ المكاشفات العرفانيّة في حدّ ذاتها فاقدةٌ للاعتبار، ولا بدّ بعد الكشف من إخضاعها للتقييم، للوقوف على ما إذا كانت إلهيّةً أم نفسانيّةً وشيطانيّة.[١] إنّ هذا النوع من المكاشفات يتمّ تحويلها إلى علومٍ حصوليّة، ويمكن للنفس أنْ تحكم بشأنها وتعمل على تقييمها. إنّ هذا التقييم يكون بلحاظ المعيار. فيجب التعرّف على المعيار أو المعايير المعتبر؛ لتعتمد في التقييم. وفي بحث معايير تقييم المكاشفات والشهودات العرفانيّة نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ المعيار الناجع هو المعصوم والإنسان الكامل، ولمّا كنّا لا نستطيع اليوم الوصول إلى هذا الإنسان، فلا يكون بمقدورنا التمييز بين الحقّ والباطل في خصوص المكاشفات. وبطبيعة الحال يمكن وضع المكاشفات التي لا تتعارض أو لا تتنافى مع العقل وأحكامه المعتبرة، والنصوص الدينيّة المعتبرة في دائرة الإمكان، والقول باحتمال

---

١. سوف نعود إلى هذا البحث في الفصل الرابع إنْ شاء الله.

اعتبارهــا. وأمّا على نحو اليقين فما لم يتمّ عرضهــا على المعصوم عليه السلام، فلا يمكن أنْ نقوم بتقييمٍ دقيقٍ ويقينيّ بشأنها.[١]

ليــس هناك من اختــلافٍ بين الأنبيــاء وأوصيائهم عليهم السلام، وإنّــما هم يعضدون بعضهم بعضًا، وكان كلّ واحدٍ منهم يأتي مصدِّقًا لمن ســبقه. وعلى هذا الأســاس فإنّ جميع الأنبياء والمؤمنين يؤيّدون جميع الكتب الســماويّة والأنبياء السابقين، وفي ذلك يقول الله ســبحانه وتعالى:﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُــلِهِ﴾.[٢] وأمّا الاختلافات التي نشاهدها بين الأديــان التوحيديّة غير المحرّفة، إنّما تكمن في الأمور الجزئيّة، وهي تعود في الواقع إلى الفروع التي يكون التغيير أو الاختلاف فيها ناشئًا عن المصالح المتغيّرة بحسب الخصائص الجغرافيّة والتاريخيّة وما إلى ذلك.

الاختلاف في المحتوى

إنّ من بين وجوه التمايز بين المكاشــفة والوحــي أنّ مفاد الوحي يمثّل برنامجًا لهداية الإنسان التشريعيّة، فإنّ الأنبياء عليهم السلام يعملون على إبلاغ مفاد الوحي وإيصاله إلى الآخرين. ومن هنا فإنّ الأنبياء مأمورون بالتبليغ، ويدعون الآخرين إلى الهداية. وبطبيعة الحال فإنّ ولاية الأئمّة المعصومين عليهم السلام هي امتدادٌ واســتمرارٌ لدعوة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. إنّهم بالإضافة إلى تبليغ الأحكام والمعارف الإلهيّة، يعملون على تطبيق الأحــكام، ومن خلال إقامة الحكومة يعملون على تحقيق الأوامر الإلهيّة وبســطها في المجتمع. وفي المقابل فإنّ شــهود العارف ومكاشــفاته ـ مــن وجهة نظر العرفاء

---

١. إن بحث هذه المسألة بشكل أوسع يحتاج إلى مجال آخر.

٢. البقرة: ٢٨٥.

المسلمين ـ ليست لهداية الآخرين.[١] ومن هنا فإنّ العارف السالك والواصل، ليس مأمورًا بنقل مكاشفاته إلى الآخرين.

ومما ينبغي التنبيه عليه أنّ الخصيصة الأخيرة ـ الخاصّة بالسالكين ولا تشمل الأنبياء والأوصياء ـ إنّما يتمّ التأكيد عليها في كتب العرفاء المسلمين وآثارهم فقط، وأمّا بين المسيحيين فإنّ الذين يدّعون المكاشفة ومشاهدة روح القدس أو سماع ندائه في النوم واليقظة، فإنّهم يبادرون إلى الدعوة والتبشير، بل وأخذوا يمارسون نشاطاتٍ اجتماعيّةً وسياسيّةً وعسكريّةً أيضًا. وإنّ عدد الذين كانت لهم مثل هذه المدّعيات في المسيحيّة ليس بالقليل.

الاختلاف في طريقة الاكتساب

إنّ الوصول إلى مقام النبوّة والحصول على الوحي يقوم على أساس الاختيار والاصطفاء الإلهيّ، كما أنّ الوصول إلى مقام الولاية والاستفادة من المصادر المعرفيّة الخاصّة بهذا المنصب كذلك أيضًا. إنّ الأشخاص يتمّ تنصيبهم في مقام النبوّة والرسالة والولاية الظاهريّة على أساسٍ من استعدادهم واستحقاقهم، وفي الولاية الباطنيّة يكتسبون حالةً من الارتقاء التكوينيّ. وفي المقابل فإنّ المكاشفة تحصل من طريق الرياضة. ففي العادة يتمكّن الأشخاص العاديّون من الوصول إلى مقام الشهود والعرفان بوساطة الرياضة. فيمكن لكلّ شخصٍ من خلال الارتياض وإعداد نفسه أنْ يصل إلى هذا المقام. من الواضح أنّ هذه الخصيصة ليست معرفيّة، إلا أنّها تعمل على بيان الحدّ الفاصل بين مصدر وحي وإلهام المعصوم ومكاشفات

١. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٧٦؛ القيصري، شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ٣٦ ـ ٣٧.

غير المعصوم، وتقوم في الواقع على وضع بنيان لشرح التمايز بين هذين الأمرين.

والحاصل أننا حتّى لو عدَدْنا جميع أنحاء الوحي والإلهام من أقسام العلوم الحضوريّة والشهود والمكاشفة، فسوف يكون هناك اختلافٌ جوهريّ بينها. فعلى الرغم من أنّ الوحي والإلهام من أعلى مراتب المكاشفة والشهود، فإنّ التمايز بين المراتب الدانية والمتوسطة، والمرتبة العليا، هو بسعة رقعة تمايز الإنسان الكامل والإنسان العاديّ إلى ما لا نهاية له. ومن باب التشبيه فإنْ كانت جميع المراتب في النظام التشكيكيّ للوجود تشترك فيما بينها بلحاظ الوجود، إلا أنّ بين المراتب العالية وأدنى المراتب، ما لا نهاية له من التمايز والاختلاف. وبذلك فإنّ الاختلاف والتمايز بين الوحي، والشهود والمكاشفات العرفانيّة كبيرٌ جدًا. إنّ خصائص هذين المصدرين الأكثر أصالةً التي تكون قابلةً للفهم بالنسبة لنا، هي العصمة والأحقيّة بلحاظ المنشأ (الإلهيّ). وكما أنّه لا يمكن للخطأ والاشتباه أنْ يتطرّق إليهما، كذلك لا يمكن أنْ يكون للشياطين طريقٌ إليهما أيضًا. وعلى هذا الأساس يكون الوحي والإلهام معصومين على كلا المعنيين؛ بمعنى أنّه لا يتطرّق الخطأ والضلال أو الاشتباه والضلالة إليهما.[١]

قد يخطر في الذهن أنّه إذا كان الإلهام والوحي نوعًا من الشهود أو المكاشفة، ففي مثل هذه الحالة لن يكون الوحي والإلهام مختلفين بلحاظ الحقيقة عن

---

١. من الجدير ذكره أنّ هذا المفهوم ـ أي عصمة الوحي والأنبياء وعصمة الأئمة المعصومين ومصادرهم المعرفيّة والإلهام ـ قد تمّ إثباته في علم الكلام، وفي علم الأصول الاعتقادية لدى الشيعة بكثيرٍ من الأدلة العقليّة. ومن الواجب أنْ يتمّ بحث هذه المسألة هناك. وفي هذا الكتاب سوف نواصل البحث على أساس القول بهذا المفهوم، وأخذه بوصفه أمراً ثابتاً ومفروغاً عنه؛ إذ من الواضح أنّ الخوض في هذا النوع من المسائل يحتاج إلى مساحةٍ أوسع.

المكاشفات العرفانيّة؛ وذلك لأنّ المكاشفات العرفانيّة هي نوعٌ من الشهود، ولكنّه بطبيعة الحال شــهودٌ في مرتبــةٍ أدنى؛ وعليه كما أنّ الوحي والإلهام شــهودٌ، تكون المكاشفات العرفانيّة شــهودًا أيضًا، غاية ما هنالك أنّ شهود الأنبياء وإلهام الأئمّة مرتبةٌ أعلى. ومن هنا فإنّ الوحي والإلهام بلحاظ الحقيقة لا يختلفان عن المشهودات العرفانيّة، وقد يمكن لعارفٍ أنْ يرتقي، ويصل إلى هذه المرتبة الوجوديّة.

بالنظــر إلى ما تقدّم يمكن الجواب عن هذا الاحتمال أو الإشــكال، إذ نقول: إنّ هــذا الكلام ليس ســوى مغالطة. فلو قلنا إنّ واجب الوجــود وممكن الوجود بلحاظ الحقيقة وجودٌ واحــد، وإنّما يكمن التمايز بينهما في الرتبة، فهل يزول التمايز بــين الواجب والممكن بالــذات؟ إنّ مجرّد التمايز في الرتبــة لا يقرّب حقيقتيهما من بعضهــما. فواجب الوجود موجودٌ مســتقلٌّ وغنيٌّ بالذات وغــير مفتقرٍ إلى الغير. والموجــود الممكن بالذات هو محــض الاحتياج إلى الآخر، وهــو من دون واجب الوجــود بالــذات لا شيء. ما مدى الاختــلاف بين أعلى مرتبــة في الوجود حيث الموجــود الواجــب بالذات، وبــين أدنى مرتبــة في الوجود حيث يكــون الموجود ممكنًا من الممكنات (ســواء أكان من الهيولى أم صورة جســميّة)؟! وهناك مثل هذا الاختلاف والتمايز بين الكشف والشهود في الإلهام أو الوحي، والكشف والشهود في المكاشفات العرفانيّة.

إنّ الشــهود في مرتبــة الولاية والرســالة الــذي يقع في ما دون شــهود مرتبة الواجب، أعلى من شــهود الموجودات الدانيــة. إنّ التمايز فيما بينها ـ وإنْ كان يعود إلى تعدّد المرتبة ـ إلى ما لا نهاية. فأحدهما شدّةٌ لا متناهية، والآخر ضعفٌ لا متناهٍ. كما هو الحال في نســبة شــهود ومكاشــفة الله مع شــهود الولي الكامل والرسول.

فالاختلاف بينهما يكمن في أنّ شهود أحدهما يكون منه، وشهود الأخر له وملكه على نحوٍ صرف. وأحدهما شهودٌ إمكانيّ ولكن في أعلى مراتب الوجود، والآخر شهود واجب الوجود وعلى قمّة هرم الوجود.

موانع الوصول إلى الشهود العرفانيّ

إنّ الشهود العرفانيّ أو المكاشفة من وجهة نظر العرفاء، يقع ـ كما سبق أن ذكرنا ـ في قبال الوحي والإلهام. إنّ المكاشفة التي هي أوسع من الوحي والإلهام، تحصل من طريق القلب، وهي عبارةٌ عن شهود الأشياء (المفاهيم والصوَر الذهنيّة) من دون وساطة. إنّ قلب الإنسان مرآة، إذا وضعت في مواجهة الغيب، يمكنها الوصول إلى الحقائق الموجودة فيه. ولو أنّ القلب توجّه إلى الملكوت، فإنّه سوف يشاهد الحقائق الموجودة فيه. ومع ذلك ما أكثر ما واجهنا هذا السؤال القائل: لماذا لا يحصل مثل هذا الشهود لكثيرٍ من الأشخاص، ولِمَ كثيرٌ من الذين يحصلون على المكاشفة، لا يكون مشهودهم دائميًّا؟

إنّ الخوض في هذه المسألة من شأنه أنْ يعمل على بيان التمايز بين الوحي والإلهام وبين الشهود والمكاشفات العرفانيّة بشكل أوضح. وعلى كلّ حال يبدو أنّ عدم تحقّق هذه المكاشفة لدى كثيرين يعود إلى عللٍ وأسبابٍ متنوّعة، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

١. لو لمْ يتمّ صقل المرآة المعدنيّة، لا يمكن أنْ ينعكس شيءٌ على صفحتها. إنّ الحديد الأسود وغير المصقول لا يمتلك في نفسه استعدادًا فعليًّا ليحكي عن حقيقةٍ أو يُظهر شيئًا، إلّا إذا تمّ صقله. وهكذا الأمر بالنسبة إلى قلب الإنسان أيضًا. إنّ الإنسان إذا لم يصل إلى البلوغ العقليّ الكافي ـ مثل الطفل الصغير أو المجنون ـ لا

يمكنه التوصّل إلى هذه الحقائق. فإنّ قلوب الأشخاص إنّما يمكن لها أنْ تصبح مرآةً للحقائق وأنْ تعمل على إظهارها إذا تمّ إيجاد مثل هذا الاستعداد فيها.

٢. إنّ المرآة المصقولة إذا علاها الصدأ، لن تنطبع فيها صورة الشيء، ولن تُظهِر شيئًا. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى قلب الإنسان أيضًا. فإنّ القلب الذي يغرق في الغفلة أو الشهوة، ويتعلّق بالأهواء وينشغل بالمطالب والرغبات النفسيّة لا يمكنه أنْ يكون مرآةً للحقائق. إنّ صدأ الغفلة والانغماس في المشتهيات النفسانيّة، يحول دون تجلّي وظهور الحقائق الغيبيّة في القلب. وإنّ الغفلة وحدها تكفي لحرمان الإنسان من مشاهدة الحقائق، ناهيك عن أنْ يُبتلى بالمعاصي والذنوب. إنّ الذنوب تجعل بصيرة القلب مظلمةً وسوداء، وبذلك سوف يحيط الظلام بالقلب شيئًا فشيئًا بنحوٍ لا يبقى فيه مجالٌ لكي يخترقه بصيصٌ من النور، بل سوف يصبح أشدّ قسوةً من الحجارة، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾.[١]

٣. لو أنّ المرآة لم تستقبل مشهدًا ما، لا يمكنها أنْ تُظهر ذلك المشهد، ولن يكون بمقدورها أنْ تحكي عن الحقائق الموجودة في ذلك المشهد. وهكذا هو القلب أيضًا. فإنّ القلب إذا لم يجهد من أجل العثور على الحقّ، لن يكون بمقدوره أنْ يشاهده. وإنّ مجرّد انشغال التفكير في الأمور الماديّة والمعيشيّة، والغفلة عن الحقائق الغيبيّة يعني أنّ مرآة القلب لم تتعرّض إلى الغيب وإلى الحقائق الغيبيّة.

---

١. البقرة: ٧٤.

٤. إنّ الحُجب والستائر المسدلة بين المرآة والأشياء، تحول دون تجلّي تلك الأشياء على صفحتها. إنّ التوجّهات القلبيّة وميولها تحول دون الشهود، وإنّ القلب الذي يسدل دونه الحجاب ويتعلّق بالعقائد والمناسك الباطلة، لا يستطيع مشاهدة الحقائق. إنّ جميع الناس يولدون على الفطرة التوحيديّة الطاهرة، وإنّما الوالدان والبيئة والأصدقاء والأخلاء هم الذين يكون لهم دورٌ مهمٌّ في صياغة معتقدات الإنسان؛ ولهذا السبب يتجّه الإنسان أحيانًا إلى اليهوديّة، أو إلى النصرانيّة أو إلى الأديان الأخرى.[١] وعلاوةً على ذلك فإنّ الشياطين تقف حائلًا بين الإنسان وحقائق الملكوت، ومن هنا يتمّ حرمان الإنسان من الوصول إلى الملكوت: «لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم؛ لنظروا إلى ملكوت السماء».[٢]

---

١. الغزالي، إحياء العلوم، في كتاب: الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج ٥، ص ٢٣ ـ ٢٦؛ والشيرازي، كسر أصنام الجاهليّة، ص ١١ ـ ١٥.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٦، ص ١٦٣، وج ٦٠، ص ٣٣٢، وج ٦٧، ص ٥٩.

النتيجة

كانت لنا في هذا الفصل إطلالةٌ عابرةٌ على مفهوم الوحي والإلهام وماهيّتهما وخصائصهما وتمايزهما من وجهة نظر العرفاء، وتوصّلنا في النظرة الأولى إلى هذه النتيجة، وهي أنّ العرفاء قد قدّموا كثيرًا من وجوه التمايز بين الوحي والإلهام، وحصيلة رؤيتهم هي أنّ الإلهام أدنى من الوحي، كما أنّ هذين المصدرين يختلفان جذريًّا عن المكاشفة أيضًا. ثم عمدنا لاحقًا إلى طرح هذين السؤالين، وهما أوّلًا: هل هذا النوع من التمايز بين الوحي والإلهام صحيح أساسًا؟ وثانيًا: ما هو سرّ اختلاف الوحي والإلهام عن المكاشفة؟ فإذا كان الوحي والإلهام هما المكاشفة ذاتها، فلماذا يتم وضعهما بوصفهما قسيمين لها؟

وبعد نقد رؤية أنّ الإلهام أدنى من الوحي، أدركنا أنّنا إذا أردنا الوصول إلى الرؤية النهائيّة للعرفاء في هذه المسألة، يجب علينا أنْ نجعل نصب أعيننا منصب الولاية، وحقيقة الإنسان الكامل، والولاية والنبوّة ومساحتيهما واختلاف الولاية المطلقة عن الولاية المقيّدة من وجهة نظر العارف. إنّ العرفاء من خلال تقسيمهم للولاية إلى مطلقةٍ ومقيّدة، يصرّحون بأنّ الفروق المذكورة بين الوحي والإلهام، والقول بأنّ الإلهام أدنى من الوحي، إنّما ذلك من مختصّات الولاية المقيّدة فقط، ولا يشمل الولاية المطلقة؛ إذ إنّ الولاية المطلقة أفضل وأسمى حتى من مقام النبوّة.

وفي الختام أجبنا عن السؤال الثاني، وأدركنا أنّ الخصوصيّة الأكبر للوحي والإلهام من وجهة نظر العرفاء هي العصمة، وإنّ الشهود في مرتبة الولاية والرسالة ـ الذي يقع دون شهود مرتبة الواجب ـ أسمى من شهود الواجبات الدانية، وإنّ تمايزهما يكون بتعدّد المرتبة؛ فأحدهما شدّة لا متناهية، والآخر ضعف لا متناهٍ.

ومن هنا فإنّ العارف لا يستطيع الوصول إلى هاتين المرتبتين بالكشف؛ ولذلك فإنّ الكشف يقع إلى جانب هذين المصدرين.

وعليه فبالنظر إلى ما تقدّم يتضح الجواب عن كثيرٍ من هذه الأسئلة الآتية: ما هو سرّ الاختلاف بين الحدس المنطقيّ والقوّة القدسيّة وما إلى ذلك من الموارد، وبين الإلهام؟ وهل يختلف المصطلح الكلاميّ والمتشرّعيّ لهذه المفردة عن المصطلح العرفانيّ؟ إنّ للولي من وجهة نظر العرفاء مصدرًا باسم الإلهام، ولكن من هو الولي وما هي خصائصه؟ إنّ العرفان يستند إلى الكشف والشهود، وبطبيعة الحال نعني بالشهود هنا هو الشهود الحاصل من طريق الإلهام فقط، فما هو سرّ هذا الشهود عن الوحي والإلهام؟ وفي حالة حصول العارف على الشهود، هل يكون هذا المصدر معصومًا، وينتج له معرفةً صحيحةً وصادقة أم كاذبة؟ يضاف إلى ذلك، هل الشهود المذكور حقّ أم باطل؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى.

الفصل الثالث

حقيقة الوحي

حقيقة الوحي من زاوية الليبراليّة الدينيّة

الخلاصة

سوف نعمد في هذا الفصل إلى بيان وشرح رؤية الليبرالية الدينيّة ـ ولا سيّما من وجهة نظر مؤسّسها شلاير ماخر ـ حول حقيقة الوحي، وسوف نسعى بالنظر إلى أقواله وكلماته إلى شرح أهمّ خصائص هذه الرؤية التي يقوم عليها كثيرٌ من التفاسير الليبراليّة الجديدة للوحي في المسيحيّة. وهذه الخصائص هي:

١. هويّة الكتاب المقدّس.

٢. التجربة الدينيّة بوصفها جوهر الدين ومصدره.

٣. الواحديّة أو تأليه الوجود.[١]

٤. مساحة الدين.

٥. بناء الأنظمة بشأنها.

٦. دور العقائد والقضايا فيها.

٧. تعدّد الأديان أو التعدّديّة الدينيّة.

٨. التساهل والتسامح في الدين.

٩. ماهيّة الله.

١٠. دور القضايا والمفاهيم، من قبيل: مفهوم الإله والمعجزة والإلهام والوحي في الدين.

١١. حقيقة الوحي.

---

١. الواحديّة أو وحدة الوجود. (المُعرِّب).

وبعــد ذلك ســوف نعمل على تقييــم الخصائص أو الأصول المذكــورة آنفًا، ونستعرض باختصار أهمّ التداعيات والتبعات الخاطئة لهذه الرؤية، ونقدها بنحوٍ خاصّ من وجهة نظر الإسلام والمفكّرين المسلمين.

المدخل

لقد كُتب في شــأن الوحي كثيرٌ مــن الأبحاث الكلاميّــة والقرآنيّة والعرفانيّة والفلســفيّة. وفي هذا الكتاب ســوف نختار من بين تلــك الأبحاث خصوص ما كان منهــا ذا صبغــةٍ معرفيّة، أو تلك الأبحــاث التي تكون صبغتهــا المعرفيّة هي الغالبــة. ومن هنا فإنّنــا في البحث عن الوحي لا نتعاطى مــع التحليل الوجوديّ والأنطولوجيّ وبيان حقيقته وطبيعته، بل الذي ســيكون محطّ اهتمامنا هو الاعتبار المعرفي والإبستمولوجيّ للوحي والنظريّات المذكورة حول اعتباره. وبطبيعة الحال فإنّ الآراء التي تعرّضت إلى البيان والتحليل الأنطولوجيّ والوجوديّ للوحي، قد تنطوي على تبعاتٍ وتداعياتٍ إبستمولوجيّةٍ ومعرفيّةٍ أيضًا. وعليه يمكن بيانها هنا من هذه الناحية، والبحث بشأنها أيضًا.

ســوف نعمل في هذا الفصل على بحث الرؤية الليبراليّــة الدينيّة أو الإلهيّات الليبراليّة حول الوحي، ونقوم بشرحها. وعلى أســاس هــذه الرؤية يكون الوحي نوعًا من التجربة الدينيّة أيضًا. وبنظرةٍ عابرةٍ على موقف الليبراليين الدينيين بشــأن الوحي وفهمهم له، ندرك أنّ تفسيرهم للوحي إنّما هو نظرةٌ إبستمولوجيّةٌ ومعرفيّة، وليس نظرةً أنطولوجيّةً ووجوديّة.

المقدّمة

لقد اشــتمل الكلام المســيحيّ على بيان كثيرٍ من الآراء المتنوّعة بشــأن حقيقة

الوحي. ومن بينها رأي مهندس الليبراليّة الدينيّة،[١] فريدريك شلاير ماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤ م). الذي ترك تأثيرًا كبيرًا على المتكلّمين البروتستانتيين، وشغل اهتمام الكثيرين في حقل فلسفة الدين. إذ كانت رؤيته من أكثر الآراء تأثيرًا في دائرة فلسفة الدين والكلام المسيحيّ في القرنين المنصرمين.[٢] وقد ذهب إلى اختيار مصدرٍ آخر بعد قوله بعدم جدوائيّة العقل النظريّ والعقل العمليّ، وإخفاق هذين العقلين في الحصول على المعارف الدينيّة، وإنكار تقليل الدين إلى ما بعد الطبيعة والأخلاق.

لقد قام هذا المتكلّم الألمانيّ ـ بتأثيرٍ من الحركة الرومنطيقيّة التي كان أتباعها يرون أنّ القلب والشهود هما المصدر الوحيد للمعرفة البشريّة، ويستندون في ذلك إلى الإحساس والتجربة الشخصيّة ـ بإرساء دعامةٍ جديدةٍ للدفاع عن المسيحيّة، وسعى جاهدًا إلى توجيه المفاهيم الموجودة في الكتاب المقدّس لدى المسيحيين، وإثبات التعاليم المسيحيّة للمثقّفين المعرضين عن الدين. وقد سعى إلى العثور على تعريف الدين والعثور على مصدرٍ آخر له بحيث يصونه من نقد المستنيرين، وأنْ يتمكّن بذلك من الدفاع عن أصل الدين أمام الهجمات الإلحاديّة والتشكيكيّة العاتية، وأنْ يحميه كذلك من التعارضات الفاحشة مع العلوم التجريبيّة أيضًا. ومن هنا فقد ذهب إلى القول بأنّ المصدر الوحيد المعتبر في الدين هو التجربة

---

١. من الجدير ذكره أنّ الليبراليّة الدينية ـ التي هي مذهبٌ كلاميّ في المسيحيّة، وتركت تأثيرها في كثيرٍ من التيّارات والمدارس الكلاميّة في المسيحيّة ـ متأثرةٌ في حدّ ذاتها بالليبراليّة السياسيّة.

٢. ومن بين المفكّرين البارزين الذين تأثّروا برأيه حول التجربة الدينيّة، ودافعوا عن رأيه في هذا الشأن، يمكن أنْ نذكر الأسماء الآتية: رودولف أوتو، ووليام جيمس، وجون هيك، وويلفرد سميث، ووليام ألستون، وحتى إقبال اللاهوري. وبطبيعة الحال فإنّ شلاير ماخر نفسه ـ وحتى غيره من أمثال رودولف أوتو ـ كان يرى أنّ حقيقة التجربة الدينيّة هي الإحساس، لكنّ بعضًا آخر ـ من أمثال وليام ألستون ـ قال إنّها تشبه التجربة الحسّيّة، وذهب آخرون إلى تفسيرها صراحةً بالمكاشفة العرفانيّة.

الدينيّة والإحساس فقط، واختار في حقل المعارف الدينيّة الاتجاه التجريبي بدلًا من الاستناد إلى العقل النظريّ أو التمسّك بالعقل العمليّ.

وفي هذا الفصل سوف نسعى ـ من خلال النظر في أكثر أعماله ومؤلّفاته تأثيرًا في الكلام الجديد وفلسفة الدين، ونخصّ منها بالذكر كتابيه: (حول الدين)،[١] و(الإيمان المسيحيّ)[٢] ـ إلى بيان رؤيته الخاصّة بشأن حقيقة الوحي. ولمّا كان كلامه في كتاب (حول الدين) موجّهًا إلى المثقّفين المعرضين عن الدين، فقد كان حتى آخر حياته يؤكّد مفاهيمه الجوهريّة في هذا الكتاب، وعلى الرغم من انعطافته في بعض المفاهيم والتعاليم الأخرى، من قبيل: الإيمان والكنيسة، ظلّ مصرًّا على تلك المفاهيم والأفكار؛ ولذا فإنّنا سوف نعتمد ـ في بيان رؤيته ـ على هذا الكتاب بنحوٍ أكبر. وبطبيعة الحال لكي نتمكّن من فهم رؤيته حول الوحي بشكلٍ صحيح، ونقدّم تصويرًا واضحًا وجامعًا لها، يجدر بنا أنْ ندقّق في أقواله ومدّعياته ولا سيّما ما يبدو منها في هذا الكتاب،[٣] وكذلك ما ذكره الشرّاح في تفسير تلك الأقوال، وأنْ نعمل على بيان آرائه بشأن الوحي وغيره من الموضوعات أو المسائل الكلاميّة المرتبطة به. ومن الجدير ذكره أنّ الترتيب والربط الذي تم بيانه بين مفاهيم وآراء شلايرماخر في كتابنا هذا، إنّما هو من فهم كاتب السطور. إذ يبدو أنّ بالإمكان تقرير آرائه في ضوء هذا النظام المتناغم نسبيًّا.

---

1. On Religion
2. The Christian Faith
3. Schleiermacher, On Religion, p. 77 – 141, 189 – 195.

هويّة الكتاب المقدّس

يرى شلاير ماخر أنّ الكتاب المقدّس مثل سائر الكتب ولا يختلف عنها كثيرًا. فـإنّ الكتب الأخرى قد تعرّضت إلى الأخلاق وما بعد الطبيعة أيضًا، وتحدّثت في هذا الشـأن. والمهمّ في البين هو أنْ يذهب القارئ إلى أبعد من الظواهر، وأنْ يحطّم القشـور، ويصل إلى جوهر الأمور ومحتواها. فهو يـرى أنّ كلّ نصٍّ مقدّسٍ مقبرةٌ للدين، ومَعْلَمٌ تاريخيّ كانت تسـكنه روحٌ كبيرةٌ لم تعـدّ على قيد الحياة. إنّ المتديّن ليس هو الذي يؤمن بالنصّ المقدّس، بل هو الشـخص الذي لا يحتاج إلى أيّ نصٍّ مقدّس، ويحتمل أنْ يكون قادرًا بنفسه على كتابة نصٍّ مقدّس.[1] لا يمكن الوصول مـن ظواهر الكتاب المقدّس إلى حقيقة الدين. إنّ الدين حقيقةٌ حيّة، وليسـت أمرًا ميّتًا ومندثرًا ومنسوخًا. وإنّ الدين ليس من قبيل ما بعد الطبيعة والأخلاق، بل هو أبعد من ذلك. وبذلك يمكن السـؤال من جهة، والقول: إذا لم تكن حقيقة الدين هي الأخلاق ولا ما بعد الطبيعة، إذن فما هي؟ ومن جهة أخرى يرد هذا السـؤال أيضًـا: إذا لم يكن بمقدورنا الوصول إلى حقيقة الدين من ظواهر الكتاب المقدّس، إذًا ما هو المصدر الذي يمكن أنْ يوصلنا إلى حقيقة الدين؟

التجربة الدينيّة هي الجوهر والمصدر الوحيد للدين

في السعي من أجل إيجاد الحلول والأجوبة عن هذه الأسئلة، يقول فريدريك شـلايرماخر: على الرغم من أنّ مسائل الدين والأخلاق وما بعد الطبيعة واحدةٌ، إلا أنّها من حيث الأسـلوب ليسـت واحدة. إنّ الدين ليس كمثل ما بعد الطبيعة؛ ليبحث في بيان العالم، ولا كمثل الأخلاق؛ ليبحث عن كمال العالم من طريق اختيار

---

1. Ibid, p. 134 – 135.

وانتقاء الإنســان. إنّ جوهر الدين هو الشــهود[1] والإحســاس،[2] وليس التفكير[3] والعمل.[4] إنّ شأن الدين هو شأن القلب، وليس شأن الفهم والاعتقاد، وهو شأن الإيمان وليس من شــأن العلم. وبذلك فإنّ الدين ليس عقيدةً ولا فكرًا ولا عملًا. إنّ الدين يريد للإنســان أنْ يصل إلى الشهود مباشرة، وأنْ يشعر ويحسّ بالعالم من دون مفهوم. إنّ المراد من إحســاس العالم هو إحساس الحقيقة الإلهيّة اللامتناهيّة. ومن هنا فإنّ جوهر الدين هو إحساس الاستناد والتبعيّة إلى اللامتناهي.

طبقًا لتفســير شــلايرماخر لحقيقة الدين، لما كان ما بعــد الطبيعة والأخلاق يختلفان عن الدين، فقد أخطأ كلٌّ من المسيحيين واليهود التقليديين وحتى المنتقدين للديــن في حركة التنوير الفكري أيضًا، بســبب عدّهم الديــن منظومةً من العقائد أو التعاليم والقوانين الأخلاقيّة. وبذلك فإنّ شــلايرماخر يذهب ـ من خلال هذا التفســير للدين ـ إلى تخطئة المسيحيين واليهود التقليديين الذين كانوا يعدّون الدين منظومــةً من الاعتقاد والعمل، وعمــد إلى انتقادهم كما انتقد حتى المســتنيرين في عــصر التنوير من الذين قامــوا بانتقاد الدين أيضًا. ومــن تداعيات هذه الرؤية أنّ نقد كانط وغيره من مفكّري هذا العصر للدين كان خاطئًا؛ إذ إنّهم قد افترضوا أنّ الدين منظومةٌ من التفكير والاعتقاد والعمل، في حين أنّ الدين نوعٌ من الإحساس والتجربــة. إنّ الدين تذوّق، وهو منفصلٌ عن المفاهيم والأفكار. وحيث إنّ الدين نــوعٌ من الإحســاس والتذوّق، فإنّه لا يتعــارض مع معطيات العلوم والفلســفة

1. Intuition
2. Feeling
3. Thinking
4. Action

والتاريخ وسـائر الأبعاد المعرفيّة الأخرى للبشر.[1] ومن بـين التداعيات الأخرى لهـذه الرؤية أنّ الدين لا يقبـل التعليم، ولا يتبلور عبر مفاهيـم وأمور من خارج طبيعة الإنسـان؛ لأنّ حقيقة الدين إحساسٌ وشـهود، والإحساس أمرٌ مكتسبٌ، وليس تعليميًّا.[2]

وبذلـك فإنّ فريدريك شـلايرماخر يصرّ في كتابَيه (حـول الدين) و(الإيمان المسيحي) على استقلال الدين عن العقل النظريّ والعقل العمليّ؛ إذ يرى أنّ للدين هويّةً مستقلّةً، وأنّ للتجربة والإحساس دورًا جوهريًّا في الفهم الدينيّ، ولا ينبغي خفض الدين إلى ما بعد الطبيعة والأخلاق.[3] وعلى هذا الأساس فإنّ جوهر الدين ـ من وجهة نظر شلايرماخر ـ هو الإحساس أو الشهود المنفصل عن الأخلاق وما بعد الطبيعة، ولا ينبغي تصوّره مـع العقيدة والعمل أو النظام الاعتقاديّ والنظام الأخلاقيّ شيئًا واحدًا أبدًا. إنّ دائرة الإحساس تختلف عن حقول العلم والعمل. فالإحساس انفعال، لكنّ هذه الأمور فعاليّة ونشاط. إنّ الإحساس يعني البقاء في الـذات، في حين أنّ تلك الأمور تعني الانفصال عن الذات. إنّ الدين ـ من وجهة نظره ـ ليس طريقةً للتفكـير، ولا طريقةً للعمل، ولا هو مجموعة من العقائد، ولا هو حزمة من المناسك والأعمال، بل إنّ التدين لا يمكن إدراكه وفهمه إلا من طريق اكتشافه في ذواتنا وأنفسنا. إنّ التديّن هو البُعد الأصيل لتجربة وإحساس الموجود اللامتناهي، وشهود وحدة الذات مع العالم. وعليه فإنّ جوهر أو حقيقة الدين، هو

1. Proudfoot, Religious Experience, 1985. p. 1 – 12.
2. Schleiermacher, On Religion, p. 142.
٣. لقد عمد شـلايرماخر في كتاب (حول الدين) إلى الدفاع عن استقلاليّة التجربة الدينيّة بأكثر الأساليب تأثيرًا، وعمد في كتابه الثاني [الإيمان المسيحيّ] إلى الاستدلال على ذلك.

الإحساس والشعور بالأمر المطلق والشوق إلى اللامتناهي.[1]

من خلال التأمّل في كلمات فريدريك شلايرماخر ـ ولا سيّما ما تقدّم منها ـ نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ مراده من الشهود أو الإحساس، ليس هو الشهود بمعنى المكاشفة والتجربة العرفانيّة، بل هو إحساس ليس من المعرفة في شيء. وفي ضوء هذا الاستعمال يكون هناك اختلافٌ جوهريٌّ بين المكاشفة والإحساس.

الواحديّة أو تأليه الوجود

إنّ الدين من وجهة نظر فريدريك شلايرماخر ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يريد للإنسان أنْ يصل إلى الشهود مباشرةً، وأنْ يحسّ بالعالم من دون مفهوم. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه؛ إذ نقول: ما هو مراد شلايرماخر من إحساس العالم؟ فهل يرى أنّ الله والعالم شيءٌ واحدٌ، وبذلك يؤمن بتأليه كلّ الأشياء، أم لكلامه هذا تفسيرٌ آخر؟ الذي يبدو من كلماته هو أنّ مراده من إحساس العالم هو إحساس الحقيقة الإلهيّة اللامتناهية. وعلى هذا الأساس فإنّ جوهر الدين ـ من وجهة نظره ـ هو الاستناد والاعتماد على اللامتناهي. إنّ ظاهر كلامه حتى في ضوء التفسير المذكور هو تأليه الوجود؛ وهي الرؤية التي يُحتمل أنْ يكون قد أخذها من سبينوزا؛ إذ كان شديد الانبهار بأفكار سبينوزا والتأثّر بها.

وبذلك فإنّ رأي فريدريك شلايرماخر في كتابه (حول الدين) هو الاعتقاد بتأليه الوجود، أو هو في الحد الأدنى نوعٌ من السلوك الفكريّ، أو أنّ تقرير بحثه بنحو إنّه قد اتّهم بالذهاب إلى مثل هذا الرأي. لقد تمّ اتهام شلايرماخر بهذه الرؤية بعد تأليفه وإصداره لهذا الكتاب، ولم يتمكّن من التخلّص من هذه التهمة

1. Ibid, p. 98-107.

رغـــم كلّ الجهود التي بذلها بعد ذلك من أجل تبرئة نفســـه منها. ويبدو أن لا شيء من دفاعاتـــه أو التوجيهات التي تمّ بيانها لرؤيته، ولا حتى التفســـير الذي ذكرناه لكلامه، يســـتطيع تخليصـــه من تهمة القول بتأليه الوجـــود. وقد عمد كثيرون بمن فيهم أقرب أنصاره إلى نقده ومؤاخذته على ارتكاب مثل هذا الخطأ. وقد ســـعى في كتاب (الإيمان المســـيحي)، أو في التنقيحات اللاحقة لكتاب (حول الدين)، إلى أنْ يُبعد هذه التهمة عن نفسه، ولكنّه لم يكن موفقًا في ذلك.[١]

تعميم التجربة الدينيّة أو تخصيصها

والآن قد يرد إلى ذهن القارئ هذا السؤال القائل: هل هذا النوع من الإحساس أو الشوق هو من وجهة نظر فريدريك شلايرماخر ظاهرةٌ شخصيّةٌ خاصة، أم هو ظاهرةٌ عامّةٌ يشـــترك فيها الجميع؟ من خلال نظرةٍ عابـــرةٍ نلقيها على كتابه (حول الديـــن) يمكن لنا أنْ نـــدرك أنّه يتحدّث عن وحدة التجربة أو الإحســـاس، وعن شـــهود الجميع. وهذا يعنـــي أنّه يرى أنّ التجربة الدينيّة أمرٌ عامٌّ ويشـــمل الجميع. وفي الوقت نفســـه يذهب إلى القول بأنّ الدين ظاهرةٌ شخصيّة، وأنّه ليس هناك في متناولنا أيّ معيارٍ عـــامٍّ للوقوف على صحّته أو عدم صحّته؛ وذلك لأنّ الدين أمرٌ باطنيّ وداخليّ، وإحساس شخصيّ.

مساحة الدين

لّمـــا كان جوهـــر الدين هو الإحســـاس، فإنّ ســـاحة الدين ليســـت أمرًا يفوق الإحســـاس والشوق. إنّ الدين إنّما يستطيع الحفاظ على طبيعته ومساحته الخاصّة، إذا ابتعـــد بالكامل عن دائـــرة التفكير النظريّ، والاتجاه العمـــليّ. ولو اقترن الدين

---

١. سايكس، فريدريش شلايرماخر، ص ٥٢ ـ ٧٦.

بهذين الأمرين، وعُدّ رديفًا لهما، فلن يكون بمقدوره أنْ يرفع الإنســان أو يسمو به نحو الأعلى. إنّ الدين إنّما يســتطيع أنْ يعمل على رقيّ الإنســان وإيصاله إلى كماله المطلوب إذا كان مجانبًا لهذين الأمرين.

وعليه فإنّ الدين هو الإحساس اللامتناهي وتذوّقه، وإنّ مساحته محدودةٌ بهذه الدائرة، ولا يشــمل الأخلاق وما بعد الطبيعة ونظائر ذلك. إنّ الدين ليس ما بعد الطبيعــة ولا هو مجرّد تفكيرٍ نظريّ؛ إذ هو أبعد من أنْ يكون هيكلًا بلا ثمر. كما أنّ الدين ليس أخلاقًا أو ســلوكًا عمليًّا؛ وذلك لأنّ الدين يســعى إلى إعداد الإنسان وتربيته، إلا أنّ الاتجاه العمليّ يهتمّ بالخارج، وينسى على الدوام أنْ يعمل على إعداد الإنسان وتربيته. ومن خلال العبارة القائلة:

«إنّ شــأن الدين هو شــأن القلب، وليس شــأن الفهم والاعتقاد، وهو شأن الإيمان وليس من شأن العلم»،

يقترب شــلايرماخر من أصحاب النزعة الإيمانية؛ وذلك لأنّه في ذلك يستند مثلهــم في إلى الإيــمان والإحســاس. وفي الوقت نفســه فإنّه يختلف عــن كثيرٍ من أصحــاب النزعة الإيمانيّــة. ويكمن الاختلاف بينهــم في أنّ أكثر أصحاب النزعة الإيمانيّــة يقيمــون كلّ العلم على الإيمان، في حين أنّ شــلايرماخر يميّز بين الإيمان الدينيّ والعلم النظريّ، ويرى أنّ جوهر الإيمان الدينيّ وحده هو الإحساس.

الدين وبناء المنظومة

يــرى فريدريك شــلايرماخر أنّ الأنظمة المتنوّعة التي يمكن تقديمها بشــأن إحســاس أو شهود الإنســان، ليس لها أيّ دورٍ في حقيقة الدين؛ بل كلّ ما هنالك إنّما هو الشــهود الخاصّ والجزئي التي يتمّ بها إثبات أيّ نظام. لا يوجد أيّ نظامٍ في

هذه الشهود الشخصي. إنّ الدين لامتناهٍ من كلّ جهة، ولا يمكن تحديده بمنظومةٍ خاصّة. وعلى هذا الأساس فإنّ الاستناد إلى الإحساس والشوق يؤدّي إلى هذه النتيجة، وهي أنّ بناء كلّ منظومةٍ ـ سواء أكانت فلسفيّة أم أخلاقيّة ـ يجب أنْ تنفى من الدين.[1] إنّ حقيقة الدين هي الإحساس أو الشهود المنفصل عن الأخلاق وما بعد الطبيعة، ولا ينبغي أنْ يذهب بنا التصوّر إلى أنّ الدين متّحد مع النظام الاعتقاديّ أو النظام الأخلاقيّ، أو أنّه متّحد مع العقيدة والعمل. إنّ الدين مستقلٌ عن وظيفة العقل النظريّ والعمليّ، فلا هو طريقة تفكير ولا هو أسلوب عمل، ولا هو منظومة من العقائد، ولا هو منظومة من الأمور الأخلاقيّة، ولا هو مجموعة من المناسك الدينيّة.

إنّ التديّن أجنبيٌّ عن الأمور المذكورة؛ لأنّ الدين من مقولة الإحساس، وليس من سنخ الفهم والعلم، وإنّ الدين شوقٌ وإحساسٌ أجنبيّ عن المفاهيم. إنّ الدين إحساس بأمرٍ لامتناه، وقائم على إحساس التبعيّة المطلقة لذلك اللامتناهي. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الإحساس مباشرٌ ومن دون وساطة. ومن هنا لا يمكن التعرّف على الدين من خلال التوصيف؛ وذلك لأنّه أجنبيٌّ عن المفاهيم والأوصاف، بل إنّ الطريق الوحيد لمعرفته هو الاطلاع المباشر، وليس طريق المفاهيم.

دور العقائد والقضايا في الدين

بالنظر إلى ما تقدّم، يتّضح دور القضايا والمعتقدات في الدين من وجهة نظر شلايرماخر؛ فلمّا كان جوهر الدين هو الإحساس، فهو ليس تفكيرًا نظريًّا أو اعتقادًا، وليس أسلوب عملٍ أو أخلاق، وعليه فإنّ الدين أجنبيٌّ عن المفاهيم

1. Schleiermacher, *On Religion*, p. 106.

والأوصــاف، ويتّضح موقع الدين مــن العقائد والقضايا والمفاهيــم. إنّ العقائد والقضايــا، أو المفاهيــم ـ بقولٍ مختــصرٍ ـ تعدّ خطأً من محتويــات الدين. إنّ بعض هــذه القضايا أو العقائد إنّما هي بيانٌ انتزاعيّ للشــهودات الدينيّة، وبعضها الآخر أفكارٌ حرّة بشأن معطيات الإحساس الدينيّ، وقد تمّ استنتاجها من خلال المقارنة بين الرؤيــة الدينيّة والآراء المتعارفة. وعلى هذا الأســاس يكون للأعمال والعقائد في الديــن دورٌ فرعيّ وثانويّ، وليــس مقوّمًا وجزءًا من بنيــة الدين. وبذلك فإنّ شــلايرماخر ـ مثل ســورين كركيغارد[١] ـ ينفي دور المفاهيم في الدين، على الرغم من أنّ كلّ واحدٍ من الآراء الخاصّة يؤدّي إلى النتيجة ذاتها.

تعدّد الأديان

إنّ حقيقة الدين من وجهة نظر فريدريك شــلايرماخر ـ كما ســبق أن ذكرنا ـ هي إحســاس. وإنّ الشــهود الذي يمثّل جوهر الدين وأصله، يحتوي بالنسبة إلى الأشــخاص المختلفين أنحاء وأشــكالًا متنوّعة. ومن هنا فإنّ تعدّد الأديان وحتى تعــدّد المذاهب في الدين الواحد، أمرٌ ضروريّ ولا يمكن اجتنابه. ولا يمكن لأيّ شــخصٍ أنْ يدّعي أنّه يمتلك كامل الحقيقــة، وأنّ عنده الدين الكامل؛ وذلك لأنّ الإنســان موجودٌ متناهٍ، والدين أمرٌ غير متناهٍ. إنّ الدين الحقيقي يتجلّى في الأديان المتنوّعة. إنّ عدد هذه الأديان ـ التي هي من وجهة نظره أديان إيجابيّة ـ ليس بالقليل، بل هناك ما لا يُحصى من الأديان التي ظهر فيها الدين الحقيقي.

وبطبيعــة الحال فإنّ الدين الطبيعي ـ حيث يقــوم على العقل ـ يجب عدّه نوعًا من سوء الفهم، ويجب عدّه دينًا سلبيًّا. وعلى كلّ حال ليس تعدّد الأديان وتنوّعها

---

١ .حسين زاده، معرفت ديني: عقلانيت ومنابع ،الفصل الرابع.

وحده هو الضروريّ الذي لا مفرّ منه، بل حتى تنوّع المذاهب المتفاوتة والمتعارضة في الدين الواحد كذلك أيضًا. ومن هنا فإنّ الكنيسة الحقيقيّة ليست واحدة، بل يمكن أنْ تكون متنوّعة.[١] وإنّه يدّعي أنّه قد أخذ هذه المسألة بوصفها أمرًا مفروضًا ومفروغًا عنه.[٢] إنّ من لوزام هذا الكلام هو القول بالتعدّدية الدينيّة أو صوابيّة جميع الأديان؛ إذ لا يمكن لأيّ شخصٍ أنْ يدّعي أنّ دينه هو الكامل، بل إنّ الدين الحقيقي يتجلّى في جميع الأديان.

التساهل والتسامح في الدين

إنّ شلاير ماخر في تفسيره الجديد للدين حتى بلحاظ أحقيّته يصل إلى التساهل والتسامح في الدين، وهو في الواقع يوفر الأرضية للتعدّدية الدينيّة. إنّ الدين من وجهة نظره مجرّد جزءٍ من كلّ. إنّ على كلّ متديّنٍ أنْ يلتفت إلى هذه النقطة، وأنْ يعلم أنّه من الممكن أنْ تكون هناك آراء أخرى مطروحة، وتكون دينيّة بالكامل. وعلى أساس هذا الاتجاه يزول الجانب المتطرّف من الدين، ويؤدّي الأمر بالدين إلى التساهل والتسامح.

ماهيّة الله

يرى فريدريك شلايرماخر أنّ الله نمطٌ من شهود الجميع أو العالم، وليس شيئًا آخر. وإنّ أنماط الشهود الدينيّ الأخرى مستقلةٌ عنه، كما أنّها ممتازة ومستقلة عن بعضها أيضًا. كما أنّه يرى خطأ الرأي القائل بأنّ الدين لا يتحقّق من دون مفهوم الله، بل إنّ الدين موجودٌ حتى من دون هذا المفهوم والاعتقاد. توضيح ذلك أنّ

1. Schleiermacher, *On Religion*, p. 190 – 192.
2. Ibid, p. 191.

هناك كثيرًا من الآراء بشأن الله؛ إذ هو عند بعضهم إنسانيّة كلّ شيء، ويتصوّرون أنّ الله هو نبوغ الإنسانيّة. إنّ هذا الرأي ليس صحيحًا؛ لأنّ الإنسان ليس كلّ شيء، وإنّما هو جزء من العالم. وتذهب جماعةٌ أخرى إلى القول بأنّ الله موجودٌ شخصيّ ومنفصلٌ بالكامل عن الإنسان. والرأي الأفضل هو رأي الذين يقولون بأنّ الله هو روح الكون، وهو الروح التي تعمل على إدارة العالم بوعي وإدراكٍ وإرادة. ومع ذلك كلّه فإنّ الدين في غنى حتى عن هذا الفهم. إنّ التديّن لا يقوم على تصوّر مثل هذا الموجود والاعتقاد به؛ بل هو رهنٌ بشهود العالم. إنّ قيمة الدين تكمن في طريقة الشهود وأسلوبه. وإنّ كلّ من يجرّب الدين على هذا النحو سوف يكون متديّنًا حتى إذا لم يكن يمتلك تصوّرًا عنه.[1]

الدين من دون الله، الله وليد الخيال

إنّ الدين من وجهة نظر شلايرماخر منفصلٌ عن الله، بمقدار انفصال علم الفيزياء والأخلاق عن الله. إنّ الدين من دون الله أفضل من تديّن الله حتى على التفسير الأخير. إنّ الله مفهومٌ من صنع خيالنا. فأنْ يكون الله جزءًا من شهودنا رهنٌ بالتخيّل وقوّة خيالنا. فكما أنّ العالم من صنع خيالنا، وأنّ خيالنا هو الذي يصنع العالم، فإنّ الله من صنع خيالنا أيضًا، ومن دون الله لا يمكن أنْ يكون هناك عالم في البين.[2]

1. Ibid, p. 136 – 137.
2. Ibid, p. 136 – 138.

خصائص التجربة الدينيّة

بنظـرةٍ عميقةٍ إلى مجموع ما تقدّم، وبالنظر إلى آثار الشـارحين لهذه الرؤية من أمثـال براودفوت وغيره، يمكن أنْ نعدّ أهـمّ خصائص التجربة الدينيّة من وجهة نظر فريدريك شلايرماخر، على النحو الآتي:

أ. إنّ التجربة الدينيّة إحساسٌ شخصيٌّ وداخليّ، وظاهرةٌ خصوصيّة.

ب. إنّ التجربة الدينيّة على الرغم من شـخصيّتها فإنّها ليست خاصّة، وإنّما هي عامّة.

ت. إنّ التجربة الدينيّة من المفاهيم والقضايا المستقلّة، وإنّ العقل والاستدلال العقليّ لا جدوى منه في هذه المساحة.

ث. إنّ التجربـة الدينيّة غـير قابلةٍ للنقل؛ لأنّ النقل إنّـما يتحقّق من طريق المفاهيم فقط، والذي لا يكون من سنخ المفاهيم لا يكون قابلًا للنقل.

دور المعجزة والإلهام والوحي في الدين

يصرّح شلايرماخر بأنّ الاعتقاد بمفاهيم، من قبيل: المعجزة والإلهام والوحي والمفهوم ما فوق الطبيعي، ليس ضروريًا بالنسـبة إلى المتديّن؛ إذ يمكن للشـخص أنْ يكـون متدينًا حتى من دون هذه الأمور أيضًا. وأمّا الذين فكّروا بشـأن دينهم على نحوٍ مقارنٍ، فقد توصّلوا إلى هذه المفاهيم بنحوٍ قهريّ، ولا يمكنهم الخلاص منهـا. إنّ الصراع حول هـذه المفاهيم يعود سـببه إلى الخلط بـين الآراء المتنوّعة، والسلوكيّات الطفوليّة من قبل الفلاسفة وعلماء الأخلاق؛ فإنّهم قد خلطوا الآراء المتنوّعة ببعضها، وأقحموا الدين في سائر المساحات الأخرى.

إنّ الدين ـ من وجهة نظره ـ ليس له مفهوم وماهيّة مفهوميّة؛ لإنّ حقيقة الدين

أبعد من المفهوم، وإنّ الدين لا يعدو أنْ يكون مجرّد إحساسٍ فقط. وبناءً على هذا التفسير الجديد للدين، تكتسب المعاني المذكورة مفهومًا آخر. إنّه يرى أنّ كلّ شيءٍ معجزة، والمعجزة لا تختصّ بظاهرةٍ بعينها. إنّ المعجزة تحكي عن الارتباط المباشر مع اللامتناهي أو العالم.

وإنّ الوحي شهودٌ أصيلٌ وجديدٌ يتكرر ويتجدّد باستمرار؛ ومن هنا فإنّ كلّ نوعٍ من أنواع الشهود الأصيل والجديد في العالم، هو نوعٌ من الوحي. وحتى إذا كان جانب من الوحي الأصيل المنصرم بالنسبة إليك جديد أيضًا، يكون في حدّ ذاته وحيًا بالنسبة إليك.

أمّا الإلهام فهو مجرّد اسمٍ لكلّ فعلٍ دينيّ اختياريّ حرّ. إنّ كلّ فعلٍ دينيّ اختياريّ، وكلّ نوعٍ من أنواع إصلاح الشهود الدينيّ، وكلّ تعبيرٍ عن إحساسٍ دينيّ من أجل نقل ذلك الشهود إلى الآخرين، إنّ ذلك كلّه يقوم على نوعٍ من الإلهام. ومن هنا فإنّ الدين لا يحتاج إلى مفهوم. وبطبيعة الحال إذا لزم أنْ يكون للدين مفاهيم، فإنّ هذه المفاهيم سوف تكون من أكثر المفاهيم أصالةً.[1]

إنّ الذي يبحث عن الدين يجب عليه الإحجام عن قبول معتقدات الآخرين، وعليه أنْ يجرّب ويشهد بنفسه. إنّ القبول بالمعتقد إنّما هو في الحقيقة والواقع قبول بذلك الشيء الذي أحسّ به الآخر. فلماذا لا يكون الشخص بنفسه مشاركًا في هذا الإحساس، ويتمسّك بأمرٍ ميّت؟ إنّ الاعتقاد وحفظ المعتقدات يعني أنّ الشخص لا يمتلك قابليّة الدين، وإنّ إلزام الآخرين بتقبّل مثل هذه المعتقدات، يحكي عن عدم فهم الدين فهمًا صحيحًا. إنّ الدين ليس سجنًا أو أسرًا. وإنّ على كلّ شخص أنْ يسهم في جوهر الدين، ويحصل عليه بنحوٍ مباشر، لا أنْ يكون فيه مجرّد مقلّدٍ

1. Ibid, p. 132 – 134.

للآخرين. إنّ المقلّدين مجرّد صندوق بريدٍ يأخذون دينهم معلّبًا بوساطة الآخرين، أو يستندون إلى نصٍّ مهجورٍ ومنسوخٍ، ويمسكون به ويُقسمون عليه. ومن هنا يكون مقت الناس لهم بحقّ. إنّ كلّ نصٍّ مقدّسٍ مقبرةٌ للدين، ومَعْلَمٌ تاريخيّ كانت تسكنه روحٌ كبيرة لم تعد على قيد الحياة. وإنّ المتديّن ليس هو الذي يؤمن بالنصّ المقدّس، بل هو الشخص الذي لا يحتاج إلى أيّ نصٍّ مقدّس، ويحتمل أنْ يكون قادرًا بنفسه على كتابة نصٍّ مقدّس.[١]

الدين وحقيقة الوحي

والآن بالنظر إلى ما تقدّم، يمكن الإجابة عن السؤال الأصلي لهذا الفصل، وهو السؤال القائل: ما هو معنى الوحي وما هي حقيقته من وجهة نظر شلايرماخر؟ في لاهوته الحديث، حيث يستند إلى التجربة الدينيّة، نجد أنّ أحد المفاهيم الجوهريّة التي تكتسب تفسيرًا آخر، هو مفهوم الوحي. إنّ تأثير هذا التحوّل على أتباعه في القرن الحالي وعلى كثيرٍ من المتدينين الآخرين محسوسٌ ولا يكاد يُنكر. وعلى أساس هذه الرؤية يكون الوحي شهودًا أصيلًا وجديدًا. إنّ الوحي في حدّ ذاته ـ من وجهة نظر مهندس الليبرالية الدينيّة وأحد المؤسّسين للكلام الجديد في المسيحيةّ، ونعني به شلايرماخر ـ هو نوعٌ من الإحساس والتجربة. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ الأحاسيس والشهودات والتجارب تنقسم إلى قسمين، وهما:

١. الوحي الخاصّ، وهو التجربة الدينيّة الخاصّة بالأنبياء.

٢. الوحي العامّ، وهو التجربة الدينيّة والإحساس العامّ الذي يحدث لعموم الناس.

1. Ibid, p. 134 – 135.

وبطبيعة الحال فإنّ شـلايرماخر لا يقدّم توضيحًا بشـأن التمايز والاختلاف بين الوحي العـامّ والوحي الخاصّ، كما أنّه لا يتعرّض إلى هذه المسـألة وهي: هل الوحـي الخاصّ لدى جميع الأنبياء بلحاظ الحقيقة هو شيءٌ واحد، ويقع من حيث البُعد المعرفي في مرتبةٍ واحدة؟ أو يمكن أنْ تتفاوت أنواع الوحي إليهم، وتكتسب درجاتٍ مختلفة؟

الليبراليون الدينيّون المعاصرون ومفهوم الوحي

لقد اسـتمرّ هذا اللاهوت الجديد إلى القـرن العشرين، على الرغم من تعرّض بعـض مفاهيمـه للتغيير الكبير، وظل محافظًا على أسسـه الأصليّـة. ومن هنا فإنّ الليبراليّين الكلاميّين في القرن الحـالي لا ينكرون مفهوم الوحي بنحوٍ كامل، وإنّما يفسّرونه بهاتين الطريقتين:

١. إنّ المسـيح ليـس مجرّد مظهرٍ لله، بل إنّ لله ـ بالإضافة إلى المسـيح ـ مظاهر أخرى أيضًا، من قبيل: السـنن الدينيّة الأخرى، وإنّ لنظم العالم وجدان أخلاقي، وقد ظهـر الله من خلاله؛ فهو مظهر الله. وبذلك فـإنّ الليبراليّة الدينيّة تعمل على إضعاف المفهوم الفذّ والفريد للوحي.

٢. إنّ الوحي ليس أمرًا مؤقتًا، ولا يخصّ الأنبياء، بل يحظى به الآخرون أيضًا. إنّ الوحي يصل إلى الإنسـان على الدوام ويكتسـب تعبيرًا إنسـانيًّا. ومن هنا فإنّ الوحـي عرضةٌ للتحريف؛ وذلك لأنّ إدراك الإنسـان ناقـصٌ وقابلٌ للخطأ؛ لذا يكون الكتاب المقـدّس بيانًا للتجارب الدينيّة، وأحاسـيس أمّةٍ من الأمم، وليس كتابًا معصومًا من الخطأ.[1]

---

١. باربور، علم ودين، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

وبذلك فقد تمّ التأكيد في الليبرالية الدينيّة على العامل الإنسانيّ في تلقّي الوحي وتفسيره. وعليه فإنّ الوحي ـ من وجهة نظر هذه الرؤية، بل ومن وجهة نظر كثير من الأشخاص المتأثّرين بهذه الرؤية على الرغم من مواجهتهم لها ـ ليس إملاءً وإلقاءً لكتابٍ معصومٍ من الخطأ، وإنّ الله لم يكن يريد أنْ يلقي علومًا لا تقبل الخطأ، أو يملي كتابًا منزّهًا من الخطأ. إنّ الكتاب المقدّس كلّه من كتابات البشر، حيث يحكي عن هذه الأحداث الوحيانيّة. إنّ عقائد مؤلّفي الكتب المقدّسة محدودة، وهم متأثّرون بالأطر الفكريّة لعصرهم وزمانهم. إنّ الوحي أو الكتاب المقدّس مواجهةٌ وصفها وعبّر عنها الإنسان الذي يجوز عليه الخطأ.[1]

والنتيجة هي أنّ المتكلّمين المسيحيين الليبراليين ـ فيما يتعلق بالوحي في العالم المسيحي ـ قدّموا تفسيرًا آخر في قبال المتكلمين التقليديين. وعلى أساس هذا التفسير يكون الوحي عبارةً عن نوعٍ من التجربة الدينيّة. إنّ الكتاب المقدّس بيانٌ للمشاهدات والتجارب الدينيّة للأنبياء والأولياء؛ لأنّه كُتِب بأيدي أشخاصٍ يجوز عليهم الخطأ. لقد كانت معرفة الذين ألّفوا هذا الكتاب محدودة، وقد كانوا متأثّرين بثقافة عصرهم وعلومه. ومن خلال الالتفات إلى الثقافة والأدبيّات والأسلوب الأدبيّ لكلّ مرحلة، يمكن تحديد تاريخ كتابة النصوص المقدّسة.

ومن الجدير ذكره أنّ كثيرًا من المتكلّمين المعاصرين، بل وإنّ بعض النِحَل الكلاميّة المسيحيّة الراهنة، قد تأثّرت بهذا التيار، وقبلت بهذا التفسير بشأن الوحي بشكلٍ وآخر. وإنّ الوحي ـ بناءً على هذا التحليل أو الفهم ـ هو في حدّ ذاته نوعٌ من التجربة الدينيّة، ويحتوي على خصائصها.

---

١. م.ن، ص ٢٦٨.

نقد ومناقشة

نشاهد في أقوال مهندس الليبراليّة الدينيّة، خصائص أو أصولًا جوهريّة، قد أثّرت ـ بالإضافة إلى أتباعه من الليبراليين ـ حتى في المدارس الكلاميّة البديلة والمنافسة لها في المسيحيّة أيضًا، بل إنّ بعض تلك الأقوال أصبحت ركيزةً ودعامةً لتلك الآراء. ويمكن بيان أهمّ تلك الخصائص على النحو الآتي:

١ . عدم الاعتناء بالكتاب المقدّس؛ وعدّه كتابًا منسوخًا ومهجورًا، والعمل على تأويل ظواهره.

٢ . خفض الدين إلى مستوى الأحاسيس الداخليّة والشخصيّة أو التجربة الدينيّة، والتعامل مع تلك التجربة أو ذلك الإحساس بوصفه جوهر الدين.

٣ . النظر إلى الإحساس الشخصيّ أو التجربة الدينيّة بوصفها المصدر الوحيد للدين.

٤ . القول بالهويّة المستقلّة للدين عن الفلسفة، أو ما بعد الطبيعة، والكلام، والأخلاق، والعقيدة، والعلم، والعمل.

٥ . تقديم نظريّة الهوية غير المفهومة للدين، واستقلالها عن تلك المفاهيم والقضايا والعقائد، وحتى استغناء الدين وعدم حاجته إلى مفهوم الله.

٦ . نظريّة تنوّع التجارب الدينيّة وتعدّدها.

٧ . التعدديّة الدينيّة أو صوابيّة جميع الأديان والمذاهب.

٨ . التأكيد على التساهل والتسامح في الدين.

٩ . نفي المفاهيم الأساسيّة في الدين، من قبيل: الوحي، والإلهام، والمعجزة.

١٠ . القول بتساوي الوحي مع التجربة الدينيّة.

إنّ هذه الأصول أو الخصائص المذكورة الآنفة، ترسم نمط رؤية فريدريك

شـلايرماخر إلى الدين. وقد عمد سـائر الليبراليين الدينيين بشكل وآخر إلى تقبّل هذه الخصائص، وأضافوا عليها أو أنقصوا منها بعض الأصول الأخرى. ويمكن تلخيص الأصول المشتركة والأساسيّة بين الليبراليين البروتستانتيين، أو الليبراليين الدينيين وبيانها على النحو الآتي:

١. التعامل مع جوهر الدين بوصفه تجربةً داخليّةً وإحساسًـا شخصيًّا، وليس بمنزلة العقيدة، والعمل، والأحكام الشرعية، والمناسك أو المراسم العباديّة.

٢. الإنكار أو التردّد الشـامل تجاه التنظير العقليّ في اللاهوت، والاسـتناد إلى العقل (الأعم من العقل العمليّ والنظريّ) لإثبات المعتقدات الدينيّة وتوجيهها.

٣. استعراض وتقبّل التفاسير غير التقليديّة للكتاب المقدّس.

٤. الدفاع المسـتميت عن الأصول الأخلاقيّـة الحديثة والإصلاح الاجتماعيّ المتناغم معها.[1]

وهنـا يتجلّى أمام ناظرنا هذا السـؤال قبل أيّ شيءٍ آخـر، وهو: لماذا أعرض مهنـدس الليبراليّـة الدينيّة وأتباعـه عن الرؤية التقليديّة بشـأن الدين المسـيحيّ وعقائده، ومن بينها: مفاهيم الوحي والإلهام، وتوصلوا إلى النتائج المذكورة آنفًا؟ ألم يكن من الأنسب والأفضل لهم أنْ يعيدوا النظر في الخرافات الموجودة في الدين المسيحيّ وكتبهم المقدّسة (التي ثبتت بشريّتها وتعرّضها للتحريف بناءً على الوثائق الدقيقة والمتقنة)، بدلًا من العمل على توجيهها وتأويلها، وأنْ يذعنوا للحقيقة، ولا يرضخوا لمثل هذه الحلول التي يكون قبولها أكثر تعقيدًا من نفي الدين؟ لقد تحمّل شـلايرماخر عنتًا كبيرًا ودفع ضريبةً باهظةً في سعيه إلى توجيه المفاهيم الموجودة في

---

١ .لغنهاوزن، بررسي اصول اخلاقي وسياسي پلوراليسم ديني، نقلًا عن: حسين زاده، دين شناسي ، ص ٥٧ ـ ٦٨.

الكتب المقدّسة لدى المسيحيين، وإثبات التعاليم المسيحيّة للمثقفين المعرضين عن الدين. وقد سعى إلى العثور على تعريف الدين، وعلى مصدرٍ آخر له يصونه من نقد المستنيرين من أمثال إيمانوئيل كانط، وأنْ يتمكّن بذلك من الدفاع عن أصل الدين أمام الهجمات الإلحاديّة والتشكيكيّة العاتية، وأنْ يحميه كذلك من التعارضات الفاحشة مع العلوم التجريبيّة أيضًا.

إنّ رؤية فريدريك شلايرماخر وغيره من البروتستانتيين الليبراليين بشأن حقيقة الوحي، إنّما هي صدى لقواعد كلاميّة خاصّة عمد إلى إبرازها، أو هي مقتبسةٌ من تلك القواعد. فهو على أساسها قام بتفسير حقيقة الوحي برؤيةٍ جديدة، ورفض التفسير التقليديّ لها. وفي هذه الرؤية كان الوحي عبارةً عن شهودٍ أصيلٍ ومستحدث. حيث يمكن لكلّ شخصٍ أنْ يحصل على مثل هذا الشهود أو الإحساس. ومن هنا فإنّ كلّ شهودٍ وحيٌّ. وعليه فإنّ الوحي من وجهة نظره ينقسم إلى قسمين: وحي خاصّ بالأنبياء، ووحي عامّ يشمل الآخرين أيضًا. إنّ كلمات الأنبياء بيان لشهوداتهم وأحاسيسهم، وقد عمد الأنبياء إلى التعبير عنها. وإذا كان بمقدور الآخرين أنْ يشاهدوها بأنفسهم، سوف يكون لهم وحيٌ أيضًا، وإلا فإنّهم سوف يتمسّكون بكتابٍ قديمٍ ومنسوخ.

وفيما يأتي سوف نعمل على تقييم هذه الأصول والخصائص المذكورة آنفًا، ونقوم ببحثها ونقدها باختصار، وسوف نعمد في بعض الموارد إلى بيان الرؤية الإسلاميّة بإزائها، وإنْ كان البحث الشامل حولها بأجمعها أو كثيرٍ منها في الحدّ الأدنى، وبيان وإثبات الخصائص الإسلاميّة فيها، يستدعي أنْ نخصص كتابًا مستقلًّا لكلّ واحدٍ منها:

فقدان المعيار للتقييم

إنّ الليبراليين الدينيين قد خفضوا حقيقة الدين إلى التجربة الدينيّة والإحساس الداخليّ، وعدّوا جوهره مجرّد تجربةٍ شخصيّة. إنّ هذه الرؤية تستلزم ألّا يكون هناك أيّ معيارٍ عامّ لتقييم الأديان والمذاهب ومدّعيات كلّ واحدٍ منها. ونتنيجة لذلك تنتفي مسألة الصدق أو الكذب والأحقيّة أو الخطأ بالنسبة إلى الأديان من الأساس. إنّ هذا النوع من الاستلزام والاستنتاج واضح؛ إذ إنّ الدين ـ بناءً على هذه الرؤية ـ إحساسٌ داخليٌّ وشخصيّ، ومن هنا لا يكون قابلًا للتعليم. وبذلك يكون طريق تشخيص الحقيقة من الخطأ والادّعاء الصادق من الكاذب مغلقًا، وعليه لا يمكن الوصول إلى الدين الحقيقي. فما هي الضمانة التي يمكن الحصول عليها لإثبات أحقيّة الدين وصحّته من خلال الاستناد إلى مجرّد الإحساس، وخفض الدين إلى الإحساس الداخليّ والشخصيّ، وهو إلى ذلك في نفسه إحساسٌ غير معرفيّ، لا يرى بعين ولا ينطق بلسان؟! أليست هناك أحاسيس كاذبة في البين؟ من خلال نظرةٍ نلقيها على أحاسيسنا المتنوّعة، ندرك أنّ عدد الأحاسيس الكاذبة منها كثيرٌ جدًا. فهل مجرّد تحقّق إحساسٍ لدينا يصلح وحده أنْ يكون ضامنًا لصحّة هذا الإحساس؟ فما أكثر ما أحسسنا بأمورٍ من قبيل: الحرارة، والبرودة، والحلاوة، والملوحة، والحموضة، والمرارة، وما إلى ذلك، ثم تبيّن لنا أنّها كانت مجرّد أوهام، ولم تكن متطابقةً مع الواقع. وقد أحسسنا أحيانًا بسبب ترشّح الماء أنّ جزءًا من جسمنا قد لامس الرطوبة، ثم نظرنا ولم نجد أثرًا على أجسامنا لتلك الرطوبة المتخيّلة.[1]

إنّ الإحساس بالتبعيّة إلى المطلق واللامتناهي لا يمتلك في حدّ ذاته ضمانةً على

---

١. لقد بحثنا هذه المسألة بالتفصيل في بحث نواقض العلم الحضوري. (حسين زاده، معرفت ديني: عقلانيت و منابع، الفصل الخامس).

واقعيّته وعــدم توهّمه، إلّا إذا تمّ تقييمه بمعيارٍ معتبر. وذلك المعيار هو العقل، كما هو الحال بالنســبة إلى التجارب الحســيّة أيضًا. وبذلك يمكن من طريق تحقّق هذا الإحســاس في داخل الإنسان، أنْ نأتي باســتدلالٍ نثبت بوساطة تحقّقه أمرًا مطلقًا ولامتناهيًا. وفي هذه الحالة يكون الاستناد في الأصول الجوهريّة (أو أهمّ أقسامها) هو في الواقع إلى العقل والاســتلال العقلي. ومن دون الاستناد إليه لن يكون هناك ما يضمن صحّة وعدم توهّم هذا الإحساس. وعليه هل يمكن بناء الدين على أمرٍ لا يوجــد فيه ما يضمن صدقه وصوابيته، ويحتمل أنْ يكون كاذبًا وموهومًا؟ وهل يمكن ـ من أجل التخلّص من الخرافات الموجودة في المسيحيّة ـ أنْ نقيم هذا الدين على مجرّد إحساسٍ قد يكون موهومًا ومجرّد ظنٍّ لا يوجد في نفسه ما يضمن صدقه وصحّته، وعدم بطلانه؟

يضــاف إلى ذلــك أنّه على أســاس هذه الرؤيــة لا يمكن الوصــول إلى الدين الحقيقي؛ وذلك لأنّ الأمور المحسوســة هي من سنخ الوجود، وليست من جنس العلم والمعرفة؛ وعليه فإنّها لا تقبل الاتّصاف بالحقيقة والخطأ أو بالصدق والكذب. وإنّما القضايــا وحدها هي التي تتّصف بهذا النوع من الأمور. وبطبيعة الحال ومن باب التوسّــع وعلى نحــوٍ مجازي، يمكن القول: إنّ جميع الأحاســيس ـ وأمور من هــذا القبيل ـ صادقةٌ وحقيقية، ولكن على كلّ حــال فإنّ وصف الأديان بالحقيقيّة وغير الحقيقيّة، ليس وجيهًا. وعليه فإنّ من بين تداعيات هذا الفهم التقليليّ للدين، هــو ألّا يكون الدين الحقيقي في المتناول، ولا يكون وصف الأديان بالحقيقيّة وغير الحقيقيّة وجيهًا.[1]

---

١. قد يقال: ما هي المحاذير المترتبة على التزام شــخصٍ بمثل هذه اللوازم؟ إنّ غاية الإشــكال في ذلك هو المصير إلى التعدّديّة الدينيّة، والقول بأحقيّة جميع الأديان والمذاهب، وهذا هو ما ينشده هؤلاء.=

والنتيجة هي أنّه من خلال خفض الدين إلى الإحساس الداخليّ والشخصيّ، لا يبقى هناك معيارٌ لتقييم الأديان والمذاهب والمدارس الكلاميّة والأديان الوهميّة والخرافيّة، ولا يكون هناك ملاك للتمييز بين الدين الحقّ والدين المنحرف والباطل، ولا يمكن إثبات صدق أو كذب مدّعياتها، ولا يمكن تمييز التديّن من عدم التديّن.

محذور النسبيّة

إنّ الرأي المذكور بشأن حقيقة الدين، تترتب عليه تداعيات ولوازم باطلة أخرى، ومن بين أهمها: النسبيّة؛ إذ لو كانت حقيقة الدين عبارةً عن الإحساس الداخليّ والشخصيّ، وكان المصدر الوحيد الذي يمكن الاستناد إليه فيها هو

=هذه هي التبعة التي وصلت إليها الليبراليّة الدينيّة، وهم يصرّون على ذلك في الوقت الراهن. ومع ذلك فإنّه من خلال التأمّل في ما تقدّم ندرك أنّ هذه الرؤية تشتمل على كثير من المحاذير. فإنّ الادّعاء المذكور ـ بغض النظر عن منافاته لمدّعياتها الأخرى، من قبيل: توصيف أو تقسيم الأديان في كلامهم إلى الأديان الحقيقية وغير الحقيقية ـ يستلزم أنْ تكون الأديان الخرافيّة والوهميّة من قبيل: الوثنيّة، وعبادة الأعضاء التناسليّة، وعبادة الشيطان، بسبب احتوائها على مثل هذا الإحساس، أدياناً حقيقيّة، ولا يوجد أيّ اختلافٍ بينها وبين الأديان السماويّة. فهل يمكن لعاقل أنْ يقبل بهذه المحاذير؟ يفرّق جون هيك بين الأديان السماويّة والأديان الخرافيّة صراحة، وبعد التمسّك بالأصل الكانطي الإبستمولوجي والمعرفي ـ القائم على التمايز بين الظاهرة والظاهر ـ يستند إلى معيار التماهي. ولأننا قد بحثنا هذه المباني جميعها وما تقوم عليها، وعمدنا إلى تقييمها بالتفصيل، لا نرى حاجةً إلى تكرار تلك الأبحاث (حسين زاده، معرفت ديني: عقلانيت ومنابع ، القسم الثاني؛ وحسين زاده، مباني معرفت ديني، ص ١٢٨ ـ ١٢٩؛ وحسين زاده، «شكاكيت ونسبيت گرائي»). يضاف إلى ذلك أنّ هذه الرؤية ـ كما تقدّم ذكره في النقد الثاني ـ تؤدّي إلى التعدّديّة المعرفيّة، وإنّ التعدّديّة المعرفيّة بدورها تستلزم النسبيّة في الفهم. وقد أثبتنا ـ بناءً على الأصول المعرفيّة المختارة ـ أنّ النسبيّة الشاملة والشكّ المطلق مفاهيم مرفوضةٌ وباطلة، بل وغير معقولةٍ ولا عقلانيّة، ولا يمكن لأي عاقلٍ أو ذي مسكةٍ ووعي أنْ يقرّ بها. (حسين زاده، عقلانيت معرفت؛ وحسين زاده، معرفت شناسي، الفصل الثاني).

الإحساس، فإنّه حيث لا يكون الإحســاس قابلًا للاتّصاف بالصدق أو الكذب، ســوف يكون كلّ إحســاسٍ حقيقيًّا، وســوف يكون له في الحدّ الأدنى نصيبٌ من الحقيقة، ونتيجة لذلك ســوف يكون لجميع المدارس والأديان والمذاهب حظٌّ من الحقيقة. وبذلك فإنّ الليبراليّة الدينيّة تستلزم النسبيّة الشاملة والكاملة. وفي العصر الراهن لا يوجد من بين العلماء الواقعيين ـ الأعم من التوماويين،[1] أو علماء المعرفة والفلاســفة التحليليين وغيرهم ـ أيّ عاقلٍ يقول بالنسبيّة الشاملة، وإذا كان هناك أشخاصٌ نسبيّون، فإنّهم لا يدافعون عن النسبيّة إلا من طرفٍ خفيّ، وغير صريح.[2]

إنّ بطلان النســبيّة المطلقة يــأتي من حقيقة أنّنا قد أثبتنا أنّ النســبيّة الشــاملة والتشــكيك المطلــق، آراءٌ مرفوضةٌ وغــير معقولةٍ ولا عقلانيّــة، ولا يمكن لأيّ عاقلٍ يمتلك ذرّةً من الوعي والإدراك أنْ يذعن لها؛ وذلك لأنّ هذه الآراء متهافتةٌ ومتناقضةٌ فيما بينها، وكلّ واحدٍ منها مجرّد ادّعاء ينقض نفســه بنفسه. ولكلّ واحدٍ منهــا معرفةٌ مطلقة ـ أعمّ من المعرفة الحصولية والحضوريّة ـ لا يمكن إنكارها بأيّ حالٍ من الأحوال. وقد أثبتنا هذا الكلام في كتبٍ أخرى بالتفصيل وبحلولٍ نقضيّةٍ وحَلِّيّة.[3]

---

١. نسبة إلى توما الأكويني. (المُعرِّب).

٢. في تراث الفلســفة التحليليّة لا يمكن الإشــارة إلى غير النزر القليل من أمثال: ريتشــارد رورتي، وبيتر أنغر، وعدّهم من القائلين بالنســبيّة والتشكيك. (حســين زاده، «شكاكيت ونسبيت گرائي»؛ وحسين زاده، «عقلانيت معرفت»، ص ١٩ ـ ٣٣).

٣. حسين زاده، «عقلانيت معرفت» وحسين زاده، معرفت شناسي، الفصل الثاني؛ حسين زاده، «شكاكيت ونسبيت گرائي».

عدم إمكان ترجيح دين على الأديان الأخرى وتداعيات ذلك

تترتب على الليبراليّة الدينيّة تبعةٌ باطلةٌ أخرى، وهي أنّه بعد القبول بها لا يمكن ترجيح دينٍ أو مذهبٍ على آخر؛ وذلك لأنّ المصدر الوحيد لجميع الأديان هو التجربة الدينيّة والإحساس الشخصيّ، وإنّ جوهر الدين ـ في هذه الرؤية ـ هو مجرّد الإحساس الشخصيّ. وعليه كيف يمكن لتجربتكم الحسيّة أنْ تكون متقدّمةً على الوثنيين في شرق آسيا وفي أفريقيا وأمريكا، أو عبدة البقر في الهند؟ فإنّ أتباع الأديان الوهميّة والخرافيّة ـ من قبيل: الوثنيّة، وتأليه الإنسان، وعبادة البقر، وعبادة الشيطان ـ يمتلكون أحاسيس خاصّةً أيضًا. بل إنّ بعضهم يبدي استعدادًا إلى التضحية بولده وأعزّ ما يملك من أجل هذه الأحاسيس العمياء والحمقاء. وإنّهم في الوقت الراهن يمارسون طقوسهم ـ على الرغم من منعهم من قبل الدول والحكومات ـ بعيدًا عن أعين الآخرين، ويقومون في تلك الطقوس بذبح أبنائهم من أجل إرضاء آلهاتهم المزعومة، وتتسرّب أخبار ذلك إلى الخارج عبر وسائل الإعلام المحليّة والعالميّة من حينٍ إلى آخر.

وبنظرةٍ أعمق وأكثر دقّةً يمكن القول: حيث إنّ هذه الرؤية ترى أنّ مصدر الدين وحقيقته هي التجربة الدينيّة أو الإحساس الشخصيّ والداخليّ فقط، والإحساس في هذه الرؤية أمرٌ غير معرفيّ، تترتب عليه تبعات وتداعيات باطلة، ومن بينها استحالة ترجيح دينٍ أو مذهبٍ على الأديان والمذاهب الأخرى، وينغلق باب الحوار بين الأديان، وتزول أرضيّة الاختيار أو تغيير الدين، ويصبح الارتداد والكفر بلا معنى، وترتفع الحدود بين الهداية والضلالة وبين الإيمان والكفر والتوحيد والشرك. هذا في حين أنّه لا شيء من هذه الأديان يلتزم بهذ التداعيات

أو اللوازم، بل يعدّ بعض التعاليم من مقوّماته الثابتة. إنّ أتباع الديانات وإنْ كانوا يبدون استعدادهم في السلوك والحياة الاجتماعيّة بانتهاج مبدأ الصلح والتعايش، ولكنّهم يتشددون في هذا النوع من الأمور ولا يُسلّمون للطرف الآخر أبدًا. وإنّهم إذا أبقوا باب الحوار مفتوحًا؛ فلأنّهم يريدون إثبات ترجيح مدّعياتهم الخاصّة على سائر المدّعيات الأخرى. وبذلك فإنّ الاتجاه التجريبيّ للدين يؤسّس هو الآخر لدينٍ جديدٍ لا ينسجم مع الأديان التاريخيّة. إنّ هذا الدين الجديد يحتوي على هذه الوازم والتداعيات المذكورة، في حين لا يلتزم بها أيّ واحدٍ من الأديان المسيحيّة واليهوديّة، والإسلام، وسائر الأديان الأخرى التي نعرفها، بل وينكرونها ويرفضونها بشدّة.

لأي دينٍ يمكن أنْ ننسب تفسير الليبراليين الدينيين ومهندسهم للدين وتعاليمه؟ فإنّهم إنْ كانوا يفسّرون المسيحيّة وسائر الأديان الأخرى بهذا التفسير، فإنّ هذه الأديان لا تطيق مثل هذا التفسير؛ إلّا إذا كانوا يدّعون تأسيس دينٍ جديد. وبذلك يكونون أمام قياسٍ ذي حدّين؛ فإما أنْ يفسّروا الأديان التاريخيّة بهذا التفسير، وبذلك سوف تنطوي تفسيراتهم على المحاذير المذكورة آنفًا، وإمّا أنْ يذهبوا إلى ادّعاء تأسيس دينٍ جديد، ومحذور ذلك إذا لم يكن أكبر من الموارد السابقة، فهو ليس بأقلّ منها. ومن هنا فإنّ هؤلاء إذا أرادوا الدفاع عن المسيحيّة المحرّفة، يتعيّن عليهم أنْ يدفعوا ضريبةً باهظةً، وأنْ يُلقوا بأنفسهم في هذه الهوّة السحيقة.

كيفيّة اختيار دين من بين الأديان والمذاهب الكثيرة؟

هناك كثيرٌ من الطرق والأديان المتعارضة والمتناقضة التي تمثل أمام الإنسان،

وهي أديان لا يمكن الجمع فيما بينها؛ إذ يستلزم من الجمع بينها اجتماع المتناقضات، ومن ذلك: تأليه الجميع، والقول بأنّ الله غير متعيّن، والقول بأنّ الله متعيّن ومتشخّص، والقول بالتوحيد والوحدانيّة، والقول بالثنوية والتثليث، والقول بتأنسن الله، أو الإله غير المتأنسن، والقول بأصل النبوّة، والقول بإنكار أصل النبوّة، وما إلى ذلك من تعاليم الأديان المتهافتة. وحتى في الدين الواحد هناك مذاهب متعدّدةٌ ومتعارضةٌ أيضًا. من ذلك أنّ الشيعة في الإسلام ـ على سبيل المثال ـ يصرّون على التنصيب الإلهيّ للإمام، بينما يذهب أهل السنة إلى تأكيد مقولة اختيار الناس للإمام وعدم وجود تنصيبٍ إلهيّ في البين. وهناك بين أهل السنة أنفسهم آراءٌ متعدّدةٌ ومتعارضةٌ بشأن طريقة اختيار الناس للإمام؛ فهل يتم ذلك بوساطة انتخاب الإمام من قبل أكثر الناس، أم بوساطة النُخَب وأهل الحلّ والعقد، وما إلى ذلك من الموارد الأخرى.

يواجه الليبراليّون الدينيّون هنا مأزقًا وقياسًا ذا حدّين آخر أيضًا؛ فإنّه من خلال خفضهم لحقيقة الدين إلى الإحساس، فهل يكفي مجرّد هذا الإحساس في اعتبار الشخص متدينًا، ولا يكون اعتناق أحد الأديان ضروريًا، ولا يكون له أيّ دورٌ حتى لو كان هامشيًّا وثانويًا، أو من اللازم للشخص أنْ يلتزم بدينٍ واحدٍ من الأديان، بيد أنّ للشريعة والاعتقادات والمناسك والأعمال دورًا ثانويًّا في الدين؟ في الصورة الأولى يجب على جميع أتباع الأديان أنْ يتخلّوا عن أديانهم، وأنْ يهجروا جميع تعاليمها ومناسكها. فهل يمكن عدّ هذا الأمر طريقةً عمليّة، وفي الأساس هل تعدّ هذه النظريّة صحيحةً من الناحية التنظيريّة؟ وفي الصورة الثانية ـ وهي لزوم اعتناق دينٍ من الأديان ـ فأيّ دينٍ من بين الأديان الكثيرة المتعارضة يمكن لشخص أنْ يعتنقه؟ وكيف يمكن لشخصٍ أنْ يختار طريقًا واحدًا

من بـين مجموع الطرق المتعارضة والمتناقضة. فهل هنـاك من معيارٍ لهذا الاختيار، أم هو تابعٌ للأذواق والأمزجة، وبذلك يمكن لأيّ شـخصٍ أنْ يختار ما يشـاء من الأديان بطريقةٍ ذوقيّةٍ ومزاجيّةٍ وعبثيّة؟ إنّ هذه هي النتيجة المترتّبة بشـكلٍ تلقائي على القول بالتعدّدية المعرفيّة في حقل الدين. فهل يلتزم الليبراليّون الدينيّون بلوازم هذه الرؤيـة وتداعياتها، ويقولون بأنّ الأديان المختلقـة والمصطنعة لا تختلف عن المسيحيّة واليهوديّة والإسلام، التي هي في الأساس أديانٌ سماويّةٌ، وتعرف بالأديان الإبراهيميّة؟.[١]

الهوية المفهومية للدين وإمكانية التعبير عنها

إنّ للدين هويّةً مفهوميّةً، وإنّ حقائقه الجوهريّة قابلةٌ للفهم، ويمكن تقديمها في إطـار المفاهيم. فما هـو المعنى المحصّل مـن نفي هذه الهويّة عـن الدين، وعدّه مستقلًّا عن تلك المفاهيم والعقائد والقضايا، وحتى القول بعدم احتياج الدين إلى مفهـوم الإله؟ هل يمكن تصوّر أنّ الدين لا يحتاج إلى أيّ مفهومٍ أبدًا؟ إنّ ما يقوله الليبراليّون بشـأن الدين، هو في حدّ ذاته ينطوي على هويّة مفهوميّة. فهل أحسّـوا أو حصل لهم شهود بأنّ الدين إحساسٌ أو شهودٌ وليس له هويّة مفهوميّة، أم أنّهم يشرحـون حقيقة الدين من وجهة نظرهم من طريقٍ آخر؟ لا يمكن إبطال الأبعاد

١. مـن الواضح أنّ هذا الجواب يقوم على فرضيّـة رفض رؤية القائلين بالبنيويّة، وهي الرؤية التي تنشـأ الأحاسـيس ـ في ضوئها ـ من الأطر الذهنيّة لأصحاب التجربة، وإنّ الأطر هي التي تعمل على بلورة أحاسيسـهم. وبذلك فإنّه طبقًا لآرائهم تتفاقم أزمات الليبراليّة في التعاطي مع هذا الإشكال ونظائره؛ إذ بناءً على هذه الرؤية تقوم التجارب والأحاسـيس الدينيّة للأشخاص على مفاهيم الأديان والمذاهب التي آمنوا بها واعتنقوها، وتكون التعاليم الدينيّة مقوّمةً لها. ومن هنا فإنّ التجارب أو الأحاسيس الدينيّة ـ من وجهة نظر البنيويين ـ تتبلور على أسـاس مضامين التعاليم الدينيّة المقبولة من قبل الشخص، ومن دونها لا يكتب التحقّق لأيّ تجربةٍ من التجارب.

الأخرى من الدين حتى بالشـهود والمكاشـفة، ناهيك عن الإحساس. إنّ بإمكان الشهود والمكاشفة أنْ يُظهرا الجهات الموجبة، ولكنهما لا يستطيعان إبطال الجهات السلبيّة. إنّ منشأ هذا الادّعاء يعود إلى أنّ الليبراليين قد خفضوا الدين إلى مستوى الإحساس بالمطلق واللامتناهي، وحصروه به. وبذلك فإنّهم قاموا باختيارٍ خاطئ، وتجاهلـوا جانبًا مهمًّا آخر من الأبعـاد الاعتقاديّة والعمليّة من الدين، وهذا في حدّ ذاته يمثل إشكالًا آخر تفرزه هذه الرؤية.

ومن الجديـر ذكره أنّ أكثر قضايا الدين أصالةً، وهي قضيّة (إن الله موجود)، إنّما تكون قابلةً للمعرفة من طريق العلم الحضوري والمعرفة الشـهوديّة. ومن هنا فإنّ جميع الناس يعرفون الله بالعلم الحضوريّ، وإنْ بنسـبٍ متفاوتة؛ إذ تشتدّ هذه المعرفـة عند بعض الناس وتضعف عند بعضهم الآخـر. إنّ هذا النوع من المعرفة الإلهيّة أمرٌ فطريّ، كما أنّ غريزة البحث عن الله وعبادة الله كذلك تنشـأ عن فطرة، وكلّ إنسـانٍ يبحـث عنه، ويـروم العثور عليـه انطلاقًا من فطرتـه، وإنْ كان من المحتمـل ألّا يكون لديه مفهـومٌ أو تعبيرٌ صحيحٌ عن هـذه الحقائق. وعلى الرغم مـن أنّ قضية (إن الله موجود) هي من أكثر قضايا الدين أصالةً، فإنّها ليسـت كلّ الدين؛ فإنّ للدين الكثير من القضايا. يضاف إلى ذلك أنّ الدين بنفسـه يعمل على إنتاج المفاهيم، ويمنح مخاطبيه رؤية، ويمهّد الأرضيّة لمنظومةٍ من المعاني والمفاهيم، ويعمل على إرشاد الناس إلى ذلك النظام من طريق الفطرة والمعطيات الحضوريّة. إنّ الدين يسـعى إلى تصحيح عقائد الإنسان عن نفسه وعن الله وعن العالم، ويقدّم له منظومةً مفهوميّةً صحيحة.

الأمر اللامتناهي والتشخّص

إنّ حقيقة الدين من وجهة نظر شلايرماخر هي الإحساس فقط، وإنّ متعلّق هذا الإحساس هو الأمر اللامتناهي. وعلى هذا الأساس فإنّ التديّن ليس تمسّكًا بنصٍّ قديمٍ ومنسوخ، بل هو عبارةٌ عن الإحساس بالتبعيّة والتعلّق باللامتناهي. ومن الطبيعي جدًا أنْ يرد هذا السؤال على الذهن، وهو: ما هو المراد من الأمر اللامتناهي الذي يُعدّ من وجهة نظره مقوّمًا للتديّن؟ فهل مراده من ذلك هو الله المتشخّص والمتعيّن، أم أمرٌ غير متشخّص؟

هناك شواهد تعزّز هذا الأمر، وهو أنّ مراده من الإحساس بالتبعيّة والتعلّق بالأمر اللامتناهي ليس هو الله المتشخّص (إله الأديان الإبراهيميّة). ومن بين هذه الشواهد أنّه يستند إلى رؤية سبينوزا بشأن مفهوم الله، ورأيه في تأليه الوجود، ويصرّ على ذلك، وبعد تأليفه لكتاب (حول الدين) تمّ اتهامه لهذا السبب بالقول بتأليه الوجود. يضاف إلى ذلك أنّ الخصائص التي تمّ بيانها في كلماته حول الأمر اللامتناهي أو يمكن فهمها منه، لا تنطبق على إله الأديان السماويّة. إنّ إله هذه الأديان إلهٌ متشخّص، وأمّا الذي يقوم بتصويره، ويعدّ الإحساس بالتبعيّة له حقيقة الدين، فهو أمرٌ لامتناهٍ وغير متشخّص. فإذا كان مراده من الأمر اللامتناهي هو هذه الصورة، عندها يمكن القول:

أولًا: إنّ تفسير فريدريك شلايرماخر عن الأمر اللامتناهي ومفهوم الله يستلزم القول بتأليه الوجود، في حين أنّ إله الأديان الإبراهيميّة إله متشخّص. إنّه لّما كان بصدد البحث بشأن حقيقة الدين وبيانه؛ فيقال حينئذٍ: حقيقة أيّ دينٍ يريد بيانها؟ فإنْ كان يسعى إلى الحصول على حقيقة الأديان الإبراهيميّة، فإنّ هذه الأديان لا تدعو إلى تأليه الوجود.

ثانيًا: يبدو أنّه تصوّر أنّ عدم تناهي الله وعدم محدوديته لا ينسجم مع تشخّصه، بل إنّ عدم تناهيه وعدم محدوديته يستلزم عدم تعيّنه، في حين أنّ هذه الأوصاف لا تتنافى مع تشخّصه. إنّ الله ـ في النصوص الإسلاميّة وفي رؤية العلماء المتألّهين من المسلمين ـ موجودٌ لامتناهٍ إلّا أنّه متشخّص. فهو حاضرٌ في كلّ مكان، وهو مع الأشياء وفيها، ولكنّه ليس حالًّا بها، وهو خارجٌ عنها ولكنّه ليس مباينًا لها، وقد ورد هذا المعنى عن أمير المؤمنين عليه السلام، في قوله: «مع كلّ شيءٍ لا بمقارنة، وغير كلّ شيءٍ لا بمزايلة».[1]

إنّ الله يفوق المادّة ولكنّه مع المادّة أيضًا. ولا يمكن العثور على مكانٍ لا يكون الله فيه. ومع ذلك لا يمكن الإشارة إليه، أو السؤال عنه بأين؟ وإلّا فإنّ السائل سوف يكون بذلك قد حَدَّه. إنّ الله منزّهٌ عن كلّ وصفٍ يستلزم النقص والمحدوديّة، من قبيل: امتلاك الجسم البشري. وبذلك فإنّ عدم تناهي الله وعدم محدوديّته لا يتنافى مع تشخّصه. إنّ الله المتشخّص ـ وليس الإله المتأنسن الذي له أعضاء وجوارح مثل الإنسان ونظائر ذلك ـ هو في عين تشخّصه غير متناهٍ وغير محدود ولا نهاية له.

ثالثًا: كيف يمكن للأمر غير المتشخّص، أنْ يقع متعلَّقًا للإحساس والتجربة؟! أفلا تصبح هذه التجربة وهميّةً بعد عدم تشخّص متعلّقها؟ إنّ ادّعاء الإحساس بأمرٍ غير متشخّص أو تجربته، أو شهوده، هو أقرب إلى المزحة منه إلى الحقيقة والواقع. إنّ هذه المسألة تذكرنا بالعاشق الذي لم يكن له معشوق!.[2]

---

١. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١، ص ٤٠.

٢. كان لأميرٍ غلامٌ، وقد وجده الأمير ذات يومٍ باكيًا؛ فسأله عن سبب بكائه؟ فأبى أنْ يفصح عن السبب، وبعد إصرار الأمير أقرّ أنّه يبكي لأنّه عاشقٌ ولهان! فقال له الأمير: ومن هو معشوقك؟ فقال الغلام=

وعلى كلّ حال فـإنّ هذه الرؤية ونظائرها في الأديان الشرقيّة تؤكّد هذا الأمر الجوهريّ، وهو أنّ غير المتشخّص، يمكن العثور عليه، ويمكن شهوده أو إحساسه. فهـل يمكن لهذا الشيء أنْ يكون ممكنًا حقًّا؟ إنّ الشي غير المتشـخّص لا يمكن له أنْ يوجد قبل أنْ يتشخّص: (الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد)، ناهيك عن أنْ يكون متعلَّقًا للإحسـاس والشـهود. إنّ مثل هذا الأمر لا يعدو أنْ يكون وهمًا وخيالًا، وليس له حظٌّ من الحقيقة والواقع. ومن هنا إنّما يمكن شـهود أمرٍ والإحساس به، وتجربته إذا كان متشخّصًا.

تجاهل البُعد العمليّ من الدين

لقد تمّ في هذه النظرية إضعاف البُعد العمليّ من الشريعة والعبادة والمناسك. إنّ الأديان الإبراهيميّة ـ ولا سـيما منها الإسـلام ـ لا ترضخ لمثل هذه المصالحة أو التأويل؛ لإنّ الأعمال والمناسك من مقوّمات الدين، ولا يمكن تجاهل هذا البُعد من الدين أو التقليل من أهميّته ودوره. وإنّ من بين الأبعاد الجوهريّة في الدين، هو قسم الأحـكام والأعمال والفروع العمليّة والأخلاقيّـة والحقوقيّة. إنّ الدين يتألّف من ثلاثة أقسام، هي: العقائد، والأحكام، والأخلاق. إنّ الأخلاق والأحكام المرتبطة بالبُعد العمليّ من الدين، ولا يمكـن تجاهل دورها في الدين أبدًا؛ إلّا إذا تمّ تقديم فهمٍ أو قراءةٍ أخرى عن الدين، وفي هذه الحالة سوف يكون هذا الفهم والقراءة في حدّ ذاته دينًا آخر.[1]

=في الجواب: الأمر يعود إلى الأمير، فاختر لي من شئت كي أعشقه. (دهخدا، أمثال وحكم، ج ١، ص ٤٦٩).

١. إنّي مدين في هذا الجواب والجواب اللاحق إلى الأستاذ الفاضل الدكتور لغنهاوزن. (لغنهاوزن، «بررسي اصول اخلاقي و سياسي پلوراليسم ديني»، نقلًا عن: حسين زاده، دين شناسي، ص ٧٥ ـ ٧٦).

تجاهل البُعد الاعتقاديّ من الدين

إنّ الرؤية المذكورة من خلال استنادها إلى التجربة الدينيّة التي هي إحساسٌ داخليّ وشخصيّ، لا تتجاهل البُعد العمليّ من الدين فحسب، بل إنّها تبادر إلى الانتقاء حتى في بُعد العقائد والإيمان أيضًا، وتتجاهل بعضها أو تعمل على رفضه. هذا في حين أنّ بعض التعاليم والمفاهيم الدينيّة مقوّمةٌ للدين، من قبيل: مفهوم التجسيم، والتثليث في المسيحيّة المحرّفة، أو مفهوم الفداء والخلاص؛ بمعنى أنّ الناس قد حصلوا على السعادة والنجاة، بوساطة تضحية ابن الله عيسى المسيح عليه السلام بنفسه من أجل تحرير الناس من الخطيئة الأولى.

بعد تصرّم فترةٍ وجيزةٍ من دعوة النبيّ عيسى عليه السلام إلى عصرنا الراهن، كان عموم المسيحيين في العالم ـ وحتى البروتستانتيين منهم ـ يعدّون الإيمان بهذا المفهوم مقوّمًا للمسيحيّة. وهم يرون حتى النبيّ إبراهيم عليه السلام، والنبي موسى عليه السلام لا يدخلان الجنة إلّا إذا قام السيّد المسيح عيسى عليه السلام بإنقاذهما في يوم القيامة؛ إذ إنّهما بسبب الفاصلة الزمنيّة، لم يؤمنا بمفهوم الفداء والخلاص، ولا بربوبيّة المسيح عيسى عليه السلام وموته الذي افتدى به الناس. إنّ الاختلاف في دائرة الاعتقاد ليس قليلًا في تاريخ المسيحيّة. فإنّ مسائل من قبيل: التجسيم، وتجسّد الله، وإنسانيّة أو ألوهية المسيح عيسى عليه السلام، قد شكّل في حدّ ذاته أساسًا لتقسيم المسيحيّة إلى فرقٍ متنوّعة.

والآن بلغ الأمر بمفهوم التجسّم مرحلةً ذهب معها بعض المفكّرين من أمثال جون هيك إلى تأويل هذا المفهوم، وقال بأنّ المراد منه هو التجسّم المعنويّ، من قبيل التجلّي؛[1] ولكن ليست هناك أيّ فرقةٍ تبدي من نفسها استعدادًا إلى الاستسلام

---

١. أصلان، «اديان و مفهوم ذات غائي: در گفتگو با جان هيك و سيّد حسين نصر»، ص ٧٠ ـ ٧٧؛ لغنهاوزن، «نكاتي چند پيرامون پلوراليزم ديني: گفتگو با جان هيك و سيّد حسين نصر»، ص ٧٧ ـ ٨٢.

والتراجـع عن آرائها ومواقفهـا، ولا ترضخ لمثل هذه التأويـلات. إنّ التأويلات المذكورة في حـدّ ذاتها نظريّةٌ في عرض الآراء الأخرى، وسـوف تزيد بدورها من رقعة الاختلافات.

ومن بين المســائل التي قسّمت المسلمين إلى فرقتين رئيستين؛ شيعة وسُنّة، هي مسـألة لزوم التنصيب الإلهيّ لخليفة النبي الأكرم ﷺ؛ بمعنى هذه المسألة القائلة: هل نصّب الله سبحانه وتعالى شخصًا بوصفه خليفةً للنبي الأكرم ﷺ، أم أنّه سكت عـن ذلك وترك الأمر لاختيار الناس؟ يذهب الشـيعة ـ خلافًا لأهل السُـنّة ـ إلى الاعتقاد بأنّ مسـألة الخلافة والإمامة مسألة إلهيّة تقوم على أنْ يكون هذا التنصيب صادرًا من عند الله سبحانه وتعالى، فإنّ الله تعالى كما نصّب هارون عليه السلام خليفة للنبيّ موسى عليه السلام، كذلك قد اختار الإمام عليّ عليه السلام والأئمّة الأحد عشر من أولاده وذرّيته عليهم السلام؛ ليكونـوا خلفاء للنبيّ الأكرم ﷺ. إنّ هذه المسـألة الكبرى قد تركت تأثيرها على تاريخ البشريّة، وقد شغلت كثيرًا من الأذهان والأفكار بها. وبتقليل الدين إلى التجربة الدينيّة والإحساس الشخصيّ، كيف يمكن حلّ هذا النوع من الصراعات والاختلافات؟ إنّ المســار المنطقيّ لحلّ هذه المسألة يكمن في مناقشتها على أساس قواعد التخاطب وأصول التحاور العقلائيّ، وحسمها من خلال الرجوع إلى الأدلة العقليّة والنقليّة الواردة في خصوص مسألة الإمامة. ومن دون سلوك هذا الطريق، فإنّ تأويل وتوجيه الآراء لن يقلّل من هذه الاختلافات، بل سـوف يتحوّل بنفسه إلى رأي بديلٍ في عرضها، وسـوف يكون منشـأً لتعارضٍ ونـزاعٍ جديد. فهل زال الاختلاف عند تقديم تفسـيرٍ جديدٍ عن مفهوم التجسّد في المسيحيّة؟ من الواضح أنّ ذلك لم يحدث أبدًا، بل إنّ دائرة الاختلاف في هذا الشأن أخذت تتسع يومًا بعد يوم وتبلغ ذروتها. وإنّ هذا الحل نفسه بدلًا من أنْ يكون علاجًا لحلّ المشكلة، تحوّل

إلى زيّتٍ يُصبّ على النار، ويزيد من استعار جذوة الخلاف.

والحاصل أنّ هذه الرؤية تتجاهل أهمّ الأبعاد الجوهريّة من الدين، بل يرى أنّ الخوض فيها معبّرًا عن سوء الفهم. ومن هنا لا ينبغي الاستناد إلى مجرّد التجربة الدينيّة التي هي إحساس شخصيّ وداخليّ، واعتباره هو المبنى للتديّن، والقول بأنّ الإحساس الشخصيّ مصدرٌ من مصادر الدين. وعليه فما هو الحلّ في مثل هذه الحالة؟ هل يمكن الاستناد إلى العقل في دائرة الدين؟ من هنا سوف نصل إلى الإجابة التالية.

دور العقل في الدين

إنّ جميع المشاكل ـ أو في الحدّ الأدنى أكثر المشاكل ـ العارضة للمدارس الجديدة، من قبيل الليبراليّة الدينيّة، إنّما تنشأ من العجز عن تثبيت وتعزيز دور العقل في الدين. يمكن من خلال رؤيةٍ من خارج الدين، دراسة كيفيّة التفكير حول النفس، ومبدأ الذات، وبرنامج سعادة النفس، بوساطة معيارٍ معتبر. إنّ للعقل والاستدلال العقليّ الدور الأهمّ في إثبات المفاهيم الاعتقاديّة، وإبطال الآراء البديلة. إنّ العقل طريقٌ إلى معرفة الحقائق، ومن بينها معرفة أكثر الأصول الاعتقاديّة جوهريّةً في الدين.

توضيح ذلك أنّ كلّ إنسانٍ مدرِكٍ تعرض له أسئلةٌ جوهريّة، ومن بين أهمّ هذه الأسئلة:

١. من هو مبدأ الوجود؟ ٢. ما هي غاية الحياة وما نهايتها ؟ ٣. من أيّ طريقٍ يمكن التعرّف على البرنامج الصحيح الذي يضمن لنا السعادة في الحياة؟

إنّ الأصول الاعتقاديّة الثلاثة في الإسلام، وهي: (التوحيد، والمعاد، والنبوّة،

والإمامة من وجهة نظر الشـيعة) تمثّل في الواقع أجوبةً جوهريّةً عن هذه الأسئلة. إنّ الله سبحانه وتعالى ـ بناءً على هذه الأصول ـ هو مبدأ وجود الإنسان، وإنّ معاد الإنسـان إليه. إنّ الإنسـان مخلّد، وقد خُلِق من أجل الوصـول إلى الكمال النهائي المتمثّل بالتقرّب من الله سـبحانه وتعالى. إنّ بمقدوره بوساطة الوحي أنْ يصل إلى منتهى السعادة من طريق الإيمان بهذه الأصول الثلاثة والعمل الصالح، بعد وصوله إلى القرب الإلهي، وهو طريقٌ لم يسـلكه بنفسـه ولم يسـلكه الآخرون، وإنّما يصل إليه بضمانة من الوحي. إنّ الأنبياء بوسـاطة الوحي ـ الذي هو مصدرهم الخاصّ المعصوم من الخطأ ـ يضعون أمام الإنسان برنامجًا مضمونًا لتحقيق السعادة. إنّ هذا الطريق هو الواجبات والمحظورات، وبعبارةٍ أخرى: هو أقسام الأخلاق وأحكام الدين الإلهيّة المنبثقة عن الآراء الكونيّة والعقائد الجوهريّة. إنّ جميع الأديان الإلهيّة تحتوي ـ من وجهة نظر الإسـلام ـ على هـذه الخصوصية، وإنّ أصولهم الاعتقاديّة مشـتركة. وقد أكّد القرآن الكريم في كثيرٍ من آياته وسـوره هـذه النقطة، وهي أنّ الأديان السماويّة في واقع الأمر دينٌ واحد، وأنّ جميع الأنبياء قاموا بدعوة الناس إلى دينٍ واحد وهو دين الإسلام، ومن ذلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾.[1]

وبذلك تكون هذه الأصول الاعتقاديّة الثلاثة من مقوّمات وأركان الإسـلام بالمعنى العام، والإسلام بوصفه الشريعة الخاصّة التي جاء بها خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ، وإنّ الالتزام بها ضروريّ بالنسبة إلى الشخص المتديّن، كما أنّ الاعتقاد الإجمـالي بما أنـزل الله، والالتزام بالقوانين الأخلاقيّة والأحـكام العمليّة التي هي

١. الشورى: ١٣. وانظر أيضًا: البقرة: ١٣٢؛ وآل عمران: ٦٧.

مــن العناصر الأخرى في الدين واجبٌ أيضًا. وليــس الاعتقاد والالتزام بأكثر من هذا المقدار ضروريًّا. ليس في الإسلام وشريعة النبي الأكرم ﷺ خرافةٌ أو تحريف، ليلزم من ذلك أنْ نعمل عــلى التوجيه والتأويل. وإنّ أوّل وأهمّ أصل اعتقاديّ في الإسلام هو التوحيد بمعنى الاعتقاد بوحدانيّة الله، وليس التثليث. لقد تمّ التأكيد في الإســلام على وجوب تحصيل المعرفة، بل وقد أكّد الجميع ـ تقريبًا ـ بما في ذلك الأشاعرة على وجوب تحصيل المعرفة، لا أنّ العلم والمعرفة قد تمّ شجبهما أو عدّهما أمرًا مذمومًا.

إنّ إله الإســلام عادلٌ وكريمٌ ورحيم، وهو في الوقت نفسه قديرٌ وعزيز. فهو يتّصف بصفــاتٍ رحمانيّةٍ وصفاتٍ غضبيّة. إنّه ليس إلهًا متأنســنًا أو إنســانًا ماكرًا وكاذبًــا ومخادعًا. لقد كانت معصية الإنســان الأوّل في الواقــع تركًا للأَوْلى، وهذا لا يصلح ليكون ســببًا لإلقاء اللوم وإســقاط التهمة على جميع أبناء البشر والحكم عليهم بالطرد، إلّا أولئك الذين آمنوا بالموت التضحوي لابن الله المسيح عيسى عليه السلام الذي هو إلهٌ متجسّدٌ على شكل بشر، وأنّه نزل إلى الأرض لكي يُقتل، ويكون دمه المطلول فديةً عن تلك المعصية الأولى التي ارتكبها الإنســان ممثّلًا بالإنسان الأوّل. فلا يمكن القول بأنّ الذي يؤمن بهذا المفهوم وهذه الرؤية سوف يكون من المبشّرين بالجنة، وإلّا فإنّه لن يدخل الجنة مهما كان صالحًا ومؤمنًا بالله واليوم الآخر، ويكون من أصحاب الجحيم. إنّ إله الإســلام ليس عاجزًا، وليس له جسمٌ وهو منزّهٌ من جميع أنــواع النقص والعيوب. إنّه لا يصارع أنبياءه بمــن فيهم النبي يعقوب عليه السلام، ولا يمكن لعباده أنْ يغلبوه، ولم ينكسر في الصراع مع عبدٍ من عباده مثل يعقوب.

كما أنّ ســاحة الأنبيــاء عليهم السلام ـ من وجهة نظر الإســلام ـ منزّهةٌ من جميع أنواع الدنس والأخطاء. إنّهم معصومون من الذنوب والمعاصي، ومنزّهون من الأخطاء

أيضًا؛ وإلّا لن تكون هناك أيّ ضمانةٍ على صحّة مدعياتهم. وبذلك فإنّ الأنبياء وخلفائهم عليهم السلام من أمثال: النبيّ موسى، وهارون، وعيسى وأوصيائهم عليهم السلام، والنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام، لا ينبغي لهم أنْ يرتكبوا ترك الأَوْلى من وجهة نظر الإسلام، ناهيك عن اقتراف الموبقات والمحرّمات الشنيعة مثل الزنا بالمحارم ومعاقرة الخمور.[1]

إنّ العقل ـ من وجهة نظر الإسلام ـ يمتلك مثل هذه المقدرة على إدراك هذا النوع من الأصول الجوهريّة وإثباتها، ويمكنه أنْ يستدلّ عليها. إنّ الإسلام يرى للعقل تلك المكانة الرفيعة والسامية التي تجعله في مصاف الأنبياء عليهم السلام؛ فالعقل يُعدّ حجّةً إلهيّة، بل هو حجّة باطنيّة كما أنّ الأنبياء حججٌ ظاهريّة، وحجيّتهم ثابتةٌ من طريق حجيّة العقل، لا أنْ يتمّ توجيه اللوم والعتاب إلى العقل وتوصيفه بأوصافٍ قبيحةٍ ونابيةٍ، وتعريضه لهجمةٍ شعواء. وقد أجبنا في كتاب آخر عن أهمّ الإشكالات التي تم ذكرها في سياق رفض وإبطال حجيّة العقل في حقل الدين، أو التي يمكن أن تخطر على الذهن، وأجبنا عنها.[2] كما عمدنا في كتابٍ آخر إلى تقرير كثير من البراهين العقليّة التي ذكرها العلماء والمفكّرون المسلمون لإثبات وجود الله، ومن خلال نظرةٍ إلى مجموع الانتقادات المتّجهة إلى الأدلّة العقليّة أو الفلسفيّة في الغرب، وصلنا إلى نتيجةٍ مفادها أنّ أكثر براهين المفكّرين المسلمين سليمةٌ من تلك الانتقادات.[3]

وبذلك يكون للعقل دورٌ جوهريّ في الدين، ويُعدّ معيارًا ومبنى للمعرفة

---

١. إنّ هذه الأمور القبيحة والخرافات السخيفة والقبيحة التي تمّت الإشارة إليها آنفًا، موجودة ـ للأسف الشديد ـ في الكتب المقدّسة للمسيحيين بكثرة.

٢. حسين زاده، معرفت ديني: عقلانيت ومنابع، القسم الأول.

٣ .حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الرابع.

الدينيّــة. إنّ العقل هو المصدر الأهمّ والأنجع للديــن. وبالعقل يمكن التمييز بين الأنبيــاء الحقيقيين والأنبياء المزيّفين. وبالعقل يمكن اختيار طريق التوحيد من بين الطــرق المتعارضة والمتناقضة. وبالعقــل يمكن تنزيه الله من جميــع القيود وأنواع النقص والعيوب، ونفي الجســميّة عنه، والمنع من تجســيده، ونفي الولد والزوجة والطعــام والشراب عنه. وبطبيعة الحال فإنّ بيان مســاحة العقل في الدين مســألةٌ جديــرةٌ بالبحث، وقد تعرّضنا لها في موضعٍ آخر،[١] إلّا أنّ هذا لا يعني أنْ نقلّل من دور العقل، بحيث نقول ببطلانه من الأساس.

بالنظــر إلى ما تقدّم، هل يمكــن القول بأنّ للاســتدلال والاحتجاج والعقل والمفاهيــم والقضايــا دورًا ثانويًّا في الديــن؟ وهل يمكن القبول بأنّها من قشــور الدين التي عمد المتكلّمون على مدى التاريخ إلى ســحبها على جوهر الدين، أو أنّها أصبــاغٌ تمّ بها إخفاء حقيقة الدين وجوهره؟ وهل يمكن ـ من خلال رفض العقل والاستدلال العقلي ـ أنْ نختار دينًا من بين الأديان المتعارضة والمتناقضة، أو البقاء على التدين في مواجهتها؟ إنّ المســيحيين بعد إيمانوئيل كانط؛ حيث وجدوا طريق الوصــول إلى المعرفــة من طريق العقل مغلقًا، فقد لجــأوا إلى هذه الحلول من أجل إحياء التديّن. ولكن هل يبقى هناك ـ بعد حلّ تلك المشــكلة، وإثبات قدرة العقل في التعرّف على الله في المعرفة الدينيّة، وتقديم البراهين الهندســيّة بأسلوب الأصل الموضوعيّ ـ متّسعٌ لمثل هذه الأقوال؟

نسبة الشهود والشوق والإحساس إلى الدين

بالإضافة إلى المعرفة العقليّة، يمكن أنْ تكون لدينا معرفةٌ شهوديّةٌ وحضوريّة

---

١. م.ن، القسم الثاني.

عن الله سبحانه وتعالى. توضيح ذلك أنّ الشهود والإحساس الداخليّ بالمعاني التي كان يستعملها الليبراليّون الدينيّون، ليس لـه دورٌ جوهريّ وحصريّ في الدين،[١] سواء أكانت بمعنى الإحساس غير المعرفي أم بمعنى الأمر المعرفي. وفي المقابل يمكن الحصول ـ من خلال الاستعانة بالنصوص الإسلاميّة ـ على نمطٍ آخر من المعرفة، وهي معرفة من دون وساطة المفهوم والصوَر الذهنيّة. في هذا النوع من المعرفة تتضح الواقعيّة المعلومة بالنسبة إلى العالم. إنّ الوصول إلى هذه المعرفة التي تسمّى بـ (الشهود)، أو (العلم الحضوري)، أمرٌ ممكنٌ في أكثر الأصول الاعتقاديّة للإسلام جوهريّةً، ونعني بذلك الاعتقاد بوجود الله الواحد، بل هو أمرٌ متحقّق؛ إذ إنّ كلّ إنسانٍ يحمل في قلبه مثل هذه المعرفة، ويمكن أنْ يعيش تجربتها في داخله على المستوى الشخصيّ. يمكن بكلّ بساطة توجيه الإنسان إلى تحقّق مثل هذه المعرفة التكوينيّة التي تقترن بنفخ الروح الإنسانيّة وخلقها، والأخذ بيده ودعوته إلى هذه التجربة الداخليّة، وكما نعمل في تذوّق الطعم اللذيذ للعسل، ندعو الآخرين إلى خوض هذا الاختبار والتجربة أيضًا.[٢]

وعلاوةً على ذلك يمكن الاستدلال على تحقّق هذا النوع من المعرفة من خلال القواعد ومباني الفلسفة الإسلاميّة، ولحسن الحظّ فقد تمّ العمل بهذا الأمر المهم في الفلسفة الإسلاميّة منذ عصر شيخ الإشراق إلى الآن، أي العمل على تأكيد وإثبات أنّ علم كلّ كائنٍ مجرّدٍ بالمبدأ والعلّة الموجدة، هو من قبيل علمه بنفسه

١. سوف نتحدّث في الفصل الخامس ـ بعون الله ـ عند الكلام حول الفطرة، ونقول إنّ توجّهات من قبيل: الحبّ والشوق إلى موجود لامتناهٍ ومتّصفٍ بالكمالات اللامتناهيّة، والذي هو بمنزلة المعرفة الحضوريّة بذات ومبدأ النفس من الأمور الفطريّة للإنسان، يمثل واحداً من أسس الدين. وبطبيعة الحال فإن هذا بدوره يقوم على المعرفة أيضًا، وليس مجرّد إحساس أعمى.

٢. إنّ المعرفة التي تحصل بوساطة هذه الأمور، تسمّى في مصطلح القرآن والعلوم الإسلاميّة بـ (الفطرة).

وآثاره ومعلولاته، علمٌ حضوريّ من دون توسّط المفهوم والصورة الذهنيّة.[١] لقد أكّد العرفاء والمفسّرون والفلاسفة الإشراقيّون وأنصار الحكمة المتعالية دائمًا على وجوب أنْ يسعى الإنسان من أجل تعزيز تلك المعرفة والعمل على تقويتها. إنّه يستطيع من خلال الانتباه وحضور القلب، واتّباع الشريعة، والقيام بالأحكام العباديّة والأخلاقيّة، أنْ يعمل على بناء نفسه وتهذيبها، ومن خلال إعداد القلب ـ الذي هو الحرم الإلهيّ ومرآته ـ وصقله من الصدأ، ورَين المعتقدات والأعمال القبيحة، ليشاهد الله أبدًا بعين القلب، وأنْ يرى نفسه في حضرته، وأنْ يحاوره ويناجيه، ويطمئن قلبه بذكره. والشرط اللازم في الوصول إلى المراتب العالية من هذه المعرفة، هو التمسّك بالشريعة. ولا يمكن الوصول إلى هذه الحقيقة إلّا من طريق الشريعة.

وبطبيعة الحال فإنّ هذا النوع من المعرفة هو منشأٌ للحبّ، وإنّ العارف بعد التعرّف به سوف يعشقه، ويذوب هيامًا به، وتبلغ شدّة تعلّقه به حدًّا ينقطع معه عن الآخرين، ويكون كلّ همّه الانشغال بوصاله، ويبقى من شدّة الشوق ساهرًا، ولا تذوق عيناه طعم الكرى، ويكون كلّ مراده منحصرًا بلقائه، ويبذل كلّ جهوده من أجل الاقتراب منه، ويعمل على تسكين ألم الفراق والهجران بوساطة المناجاة، ولا يمكن لغير الوصال مع المحبوب أنْ يطفئ حرارة الشوق المشتعلة في وجوده، ولا يُخمد استعار اللظى في قلبه سوى لقاء المعشوق. إنّ الحبّ والشوق والحرقة وما إلى ذلك من الأحوال النفسانيّة للعارف لّما كانت من سنخ الميول والعواطف، فإنّها في حدّ ذاتها ليست معرفةً ورؤيةً، ولكنّها تقوم على أساس المعرفة. وحيث

---

١ . حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الثالث والرابع والخامس؛ والطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٧٨، والمصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج ١، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

يكون العارف قد وجد الكمال المطلق، فإنّ قلبه سوف يتعلّق به، ويصبح مغرمًا وعاشقًا له، ولا يفارقه أبدًا. وإذا ضاق ذرعًا بالآخرين، وتحوّل عشقه لهم إلى بغضٍ وكراهيّة، فإنّ ذلك يعود سببه إلى أنّ ذلك المعشوق كان ناقصًا، ولم يتمكّن من العثور فيه على ضالته الحقيقيّة. والآن حيث يتمكّن من العثور على مطلوبه الحقيقيّ، كيف يمكن أنْ يفارقه أو ينفصل عنه؟ إنّ مجمل الدين والشريعة إنّما هو للوصول إلى هذا الإحساس، وهو إحساس الجوى والتبعيّة المطلقة لله الواحد والمحبوب الحقيقيّ، الذي يكون القرب منه هو منتهى كمال الإنسان.

وعليه توجد في هذا النظام معرفةٌ يتّضح فيها بُعد حالات من قبيل: الحبّ، والشوق، والإحساس بالتبعيّة المحضة إلى الكمال اللامتناهي، وتكتسب مفهومها ومعناها، من دون أنْ يكون هذا النوع من المعارف غطاءً لإخفاء الأبعاد الخرافيّة للأديان المحرّفة. وعليه فإنّ الحبّ والشوق موجودان في الدين أيضًا، ولهما دورٌ كبيرٌ جدًا، ولكنّهما يقومان على أساسٍ من المعرفة، وهي المعرفة التي تحصل تارةً من طريق العلم الحصوليّ ومن خلال العقل والاستدلال، أو من طريق العلم الحضوريّ والشهود القلبيّ. كما يمكن لنا أنْ نضيف ـ على أساس التعاليم والنصوص الإسلاميّة ـ أنّ الحب والشوق إلى كائنٍ لامتناهٍ يمتلك كمالاتٍ لامتناهية، الذي هو من قبيل المعرفة الحضوريّة بالنفس ومبدأ وجودها، من الأمور الفطريّة لدى الإنسان، يمثّل واحدًا من أسس الدين وبعدًا من أبعاده، وليس جميع حقيقته. وسوف نعود إلى هذا البحث عند البحث عن مفهوم الفطرة إن شاء الله تعالى.

ومن الجدير ذكره أنّه بالإضافة إلى شهود وجود الله، من طريق الرياضة وتهذيب النفس، يمكن شهود يوم القيامة والبرزخ وأحوالهما في هذه النشأة، وإنّ ما يظهر للإنسان عند الموت عيانًا، كما ورد في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ

هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾.[١] إنّما يمكن الوصول إليه في هذه النشأة. وبطبيعة الحال فإنّ الوصول إلى هذا المقام لا يكون ممكنًا إلّا لأولئك الذين قضوا عمرًا في تهذيب النفس وبنائها بمعول الزهد وشاقول الرياضة، وأمّا الذين لا يزالون في بداية الطريق، فإنّ تحصيل تلك الدرجة من المعرفة البالغة عين اليقين، لا هي ميسورة ولا لازمة.[٢]

نسبة الدين والأخلاق

إنّ الليبراليّة الدينيّة تؤكّد الهويّة المستقلّة للدين، وتراه مستقلًّا عن الأخلاق. وفي الردّ على هذا المدّعى يجب أنْ نبحث في العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق، وبيان النسبة القائمة بينهما، وهل الدين مستقلٌّ عن الأخلاق، أم أنّ الارتباط القائم

١. ق: ٢٢.

٢. هناك كثيرٌ من الأبحاث التفصيليّة التي يمكن بيانها بشأن اعتبار المكاشفة في قسم الأحكام العمليّة والأخلاق، والتي تحتاج إلى فرصةٍ أخرى. وفي العادة تذهب آراء المفكّرين الشيعة إلى عدم اعتبار المكاشفة في هذه الحقول. وهناك في هذا الشأن حكايةٌ معبّرةٌ ومشهورة حول منام أو مكاشفة أحد العلماء البارزين، وهي حكاية جديرةٌ بالملاحظة والتدبّر. فقد رأى في المنام أنّه يقال له: سوف يدخل في المسجد غدًا كلبٌ في أثناء إلقائك لدرسك على الطلاب، فلا تزجروه ولا تطردوه. وهو ما حدث بالفعل؛ إذ صدق منامه فجاء كلبٌ ودخل المسجد، ومع ذلك أمرَ بإخراجه من المسجد عملًا بالتكليف الشرعيّ القاضي بأنّ الكلب نجس العين ولا يجوز تمكينه من المسجد. وفي الليلة التالية تكرّر المنام نفسه، وقيل له هذه المرّة: لقد رأيت علامةً صدق مقالنا في منامك؛ فلماذا أخرجت الكلب من المسجد، وها نحن نؤكد لك مرّة أخرى أن الكلب سيدخل غداً إلى المسجد ثانيةً فلا تخرجوه ولا تطردوه. فتكرّر الأمر كما رأى في المنام، إذ دلف الكلب إلى داخل المسجد للمرّة الثانية، ومع ذلك قام هذا العالم وأمر بإخراج الكلب من المسجد. حتى تكرّر المنام وهذه العمليّة لعدّة مرّات، وفي نهاية المطاف، قيل له في المنام: لقد نجحت في الاختبار، وخرجت منه مرفوع الرأس. ولكن مع ذلك كلّه ألا يحتمل أنْ تكون البشارة الأخيرة التي رآها في المنام هي الأخرى من وساوس الشيطان أو من صنع النفس؟

بينهـما هو من نوعٌ العينيّة والتطابق، وأنّ الأخلاق في الواقع هي جزءٌ من الدين أو الموارد الأخرى.

إنّ البحث التفصيليّ حول هذه المسألة يحتاج إلى مجالٍ آخر. ولكن يمكن القول باختصار: يبدو أنّ الأخلاق إنّما تكتســب معناها ومفهومها ضمن النظام الإلهيّ، وعلى أســاس هــذا النظام يكون منتهى كمال الإنســان في القرب من الله ســبحانه وتعالى، وأنّ أفعاله وتصرّفاته إنّما يتمّ تقييمها على أســاسٍ من هذا المعيار فقط. إنّ الأخــلاق ـ من هذه الزاوية ـ لا تقتصر على جزءٍ مــن الواجبات والمحظورات في دائرةٍ محدودة فقط، بل تحتوي على مســاحةٍ واسعةٍ تشمل جميع الأفعال الجوانحيّة والجوارحيّة. كما تشمل العبادات والمعاملات والحالات والملكات أيضًا. وفي هذا النظام الأخلاقيّ تكون جميع الأعمال ـ أعم من العباديّة وغير العباديّة ـ إذا صدرت بنيّة القرب من الله، أخلاقيّةً وذات قيمةٍ عالية.

ولــو غضضنا الطرف عن المبنى المذكور، وقبلنا بأنّ الأخلاق إنّما تخصّ جانبًا مــن الضرورات والمحظورات في نطاقٍ محدود، مع ذلك لا يمكن القبول بأنّ هويّة الدين مستقلةٌ عن الأخلاق؛ فإنّ الدين والأخلاق ليسا منفصلين أو معزولين عن بعضهما. فلا الدين فــوق الأخلاق، ولا الأخلاق فوق الدين. إنّ نظرةً معرفيّةً إلى أجزاءٍ متنوّعةٍ من الدين واســتقرائها، تعمــل على توجيهنا إلى هذه الرؤية. ويوجد هنــا بحثٌ دقيقٌ جديرٌ بالبيان وهو: أين يكمن الحدّ الفاصل بين الفقه والأخلاق؟ لماذا يتمّ عــدّ مجموعةٍ من الأحكام في حقل الســلوك والعمل ـ الأعم من الأعمال الجوانحيّة أو الأعــمال الجوارحيّة ـ أحكامًا أخلاقيّة، ولا تعدّ فقهيّةً، أو بالعكس؟ من الواضح جدًا أنّ هذا الســؤال لا يعني أنّ الأخلاق منفصلةٌ عن الدين، وأنّه لا ربط للأخلاق بالدين.

نسبة الدين إلى الفلسفة واللاهوت

إنّ الجهد الأكبر الذي قام به فريدريك شلايرماخر حول الدين، هو فصل هويّة الدين ومساحته عن دائرة الأخلاق والفلسفة، وبناء الدين على أساس الإحساس والتجربة الداخليّة، وجعله بعيدًا عن متناول الفهم والتفكير والتعقل. وإنّه على أساس من هذه النظرة والرؤية إلى الدين، يعدّه منفصلًا وغير ذي صلةٍ بالتفكير والمفاهيم والتعاليم، ونتيجةً لذلك يكون شخصيًّا ولا يكون قابلًا للتعليم.

ومن خلال جولةٍ في الدين الإسلاميّ، ونظرةٍ نلقيها على مختلف أبعاده المتنوّعة، ومن خلال التأمّل في النصوص الإسلاميّة، نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ الإسلام يشتمل على الواجبات والمحظورات كما يشمل الوجودات والمعدومات، ويحتوي على عقيدةٍ، وأخلاقٍ، وحقوقٍ، وشريعة. إنّ الدين يتألّف من أجزاءٍ متنوّعة؛ فجزءٌ منه يرتبط بالعقائد والتعاليم الاعتقاديّة، وجزءٌ منه يتضمّن التعاليم الأخلاقيّة والمقررات الحقوقيّة والأحكام الفقهيّة. وإنّ الدين يقوم على الإيمان وعلى العمل الصالح. وإنّ إلغاء كلّ واحدٍ منهما يعني إلغاء جانبٍ جوهريّ من الدين.

إنّ التعقّل الخالص في الرؤية الكونيّة والاعتقاديّة، يعمل على توجيه الإنسان نحو المبدأ الأوحد، وهذا الأمر هو لبّ الوجود وجوهره. ويمكن بوساطة الدين الوصول إلى الحكم المضمر وغير المنطوق به للعقل العمليّ في الدائرة المرتبطة بالأخلاق والسلوك، على الرغم من أنّ مقولات الدين في الموارد التي يمكن للعقل العمليّ أنْ يصل إلى أحكامها، إرشاديّةٌ ومعبّرةٌ عن حكم العقل. وإنّ البحث بشأن ما إذا كان الوجود مساوقًا لعالم المادّة أم هو أبعد منها؟ وما هو مبدأ العالم الأعمّ من المادّي وغير المادّي؟ وما هي الغاية من خلقها؟ وما إلى ذلك من الأسئلة

الفلسفيّة الأخرى في حقل الدين. إنّ الدين يُعرّف نفسه على هذه الشاكلة، وإنّ أيّ تفسيرٍ آخر غير هذا التفسير لن يكون من الدين في شيء؛ وإنّما هو مجرّد فهمٍ خاطئ ومتوهمٍ عن الدين ومن صنع الخيال.

من خلال نظـرةٍ عابرةٍ نلقيها على المفاهيم والنصوص الإسـلاميّة، ندرك أنّ هذا هـو الدين. وحتى الإنكار المقصود والمتعمّد لحكمٍ مـن الأحكام العملية، أو مفهومٍ من عقائده الفرعيّة، يوصل الإنسـان إلى شفير الهاوية، ويجرّد الشخص من هويّته الإلهيّة. ومن هنا فإنّنا في قبال الشخص الذي يدّعي شيئًا ولا يأتي على كلامه بدليل، ويكتفـي بتوظيف فنّ الخطابة، لا نكتفي بمجـرّد الادّعاء ولا نقتصر على الأسـلوب الخطابيّ فقط، ولا نفسّر حقيقة الدين وجوهره برؤيتنا، بل نسعى ـ من خلال الاستقراء التامّ في النصوص الإسلاميّة وقضايا الدين الإسلاميّ ـ إلى إدراك حقيقـة الدين وجوهره، ونتعرّف على أسسـه ومبانيه وفروعه وركائزه. وعلى هذا الأساس فإنّنا في التعرّف على الدين نستعين بالدين نفسه، ونحصل على الاستدلال ونقوم باستعراضه.

وفي المقابل فإنّ فريدريك شـلايرماخر لم يأتِ على مدّعاه بدليل، وإنّما اكتفى بالخطابة واسـتعان بالأسـلوب الخطابيّ، ولم يُقم على كلامه دليـلًا أو برهانًا. وفي الأسـاس فإنّه لا يسـتطيع أنْ يقيم اسـتدلالًا برهانيًّـا؛ إذ كيف يمكـن بعد نفي الاسـتدلال في الدين، وإنكار إمكان الاستدلال عليه، أنْ يُستدل بأنّ الدين هكذا وليس هكذا؟! وهل يمكن بعد نفي اعتبار الاسـتدلال في الدين، الاستدلال على بيان شيءٍ ما بوصفه جوهر الدين أو ليس كذلك؟ وعلى هذا الأساس فإنّ المدافعين عن هذه الرؤية يواجهون قياسًـا ذا حدّين؛ فإمّا أنْ يسـتدلّوا على إثبات أنّ حقيقة

الدين إحساسٌ وتجربة، وأنّ الأمور الأخرى ليست جزءًا من الدين، وإمّا أنْ يجعلوا من الشهود والإحساس مستندًا لهذا الادّعاء ويتشبّثون بذلك. والخيار الأوّل غير معقول؛ إذ كيف يمكن الاستدلال على نفي اعتبار الاستدلال البرهانيّ باستدلالٍ برهانيّ؟ فإنّ هذا الكلام يشمل نفسه ويتناقض مع ذاته. والخيار الثاني غير صحيحٍ أيضًا؛ إذ كيف يمكن الاستناد إلى الإحساس ذاته لإثبات اعتبار الإحساس في الدين؟ لا سيّما في ضوء الرؤية التي تعدّ الإحساس أمرًا غير معرفيّ ولا يقدّم معرفة.

اعتبار الظواهر

إنّ المدافعين عن الليبراليّة الدينيّة بعد خفضهم الدين إلى مرتبة الإحساس أو التجربة الدينيّة، يعمدون إلى تأويل المفاهيم والنصوص الدينيّة، ويقومون بتفسير المفاهيم الدينيّة من قبيل: الوحي، والإلهام، والمعجزة، والنصوص الدينيّة المرتبطة بها في ضوء فهمهم الجديد للدين. هذا في حين أنّ الظواهر ـ على أساس قواعد منطق الحوار العقلائي ـ معتبرة، ومن هنا فإنّ العقلاء يحتجّون عليهم، ويقولون لهم: لا يمكن رفع اليد عن الظواهر من دون دليلٍ معتبرٍ، والعمل على تأويلها؛ لإنّ تأويل المعنى الظاهريّ، ورفع اليد عن الظهور يحتاج إلى دليل. وما دام المتكلّم لم يُقم مثل هذا الدليل، فإنّ كلامه يُحمل على المعنى الظاهريّ. وإنّ هذه القاعدة لا تقتصر على حقلٍ خاصٍّ، وإنّما تشمل جميع النصوص، بما في ذلك النصوص الدينيّة أيضًا. وعلى أساس هذه القاعدة فإنّ تأويل تعاليم دينٍ ما، يعني رفع اليد والتنكّر لاعتبار الظواهر. في حين يجب التمسّك بالظواهر بالضرورة، ناهيك عن النصوص. ومن هنا لا يمكن للقارئ أو المفسّر أنْ يحمل النصوص الدينيّة ـ الأعم من الظواهر والنصوص ـ بنحوٍ مزاجيّ على المعاني التي ترد على ذهنه. إنّ العقلاء ومنطق الحوار

العقلائيّ لا يرضخ لمثل هذا الأمر، إلّا إذا كان هناك دليلٌ معتبرٌ على خلاف الظاهر ـ وليس النصّ ـ وعندها يمكن القيام بالتفسير على أساس ذلك الدليل.

بالنظر إلى ما تقدّم، بدلًا من تأويل مفاهيم الكتب المقدّسة للمسيحيين واليهود، وتبرير النصوص وظواهرها، يجب الاحتجاج بها. إنّ نصوص كلّ دينٍ تعمل على التعريف بذلك الدين؛ فإنّ المسيحيّة تعني الكتب المقدّسة والنصوص المرتبطة بها. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى الديانة اليهوديّة، والدين الإسلاميّ، وجميع الأديان الأخرى. فكيف يمكن الادّعاء بأنّ الكتب المقدّسة والنصوص الدينيّة ليست من مصادر الدين؟! إنّ هوية كلّ دينٍ تتألّف من نصوصه الدينيّة. يمكن اعتبار تلك النصوص والكتب مصدرًا لمعرفة كلّ دينٍ من الأديان، والاستناد إلى نصوصه بل وظواهره أيضًا، والوصول إلى حقيقته وأبعاده أيضًا. وإنّ كلّ تفسيرٍ آخر للدين غير هذا التفسير، لن يكون من الديانة المسيحيّة أو اليهوديّة أو ... في شيء، بل هو دينٌ جديدٌ لا علاقة له بهذه الأديان.

وعلى هذا الأساس لا ينبغي لتفسير المفاهيم الدينيّة، من قبيل: الوحي، والإلهام، والمعجزة، والنصوص الدينيّة أنْ تتجاوز القاعدة المذكورة آنفًا، وإلّا فإنّ ما سوف يتمّ تقديمه وبيانه لن يكون دينًا خاصًّا باسم المسيحيّة أو اليهوديّة، أو أيّ ديانةٍ أخرى، وإنّما هو مجرّد نسجٍ لذهن ذلك الشخص. إنّ منشأ هذه الأفهام حول المسيحيّة والأديان المشابهة لها، هو اشتمال الكتب المقدّسة لها على الخرافات والمفاهيم المتنافية مع العقل والعلم. إنّ الأسلوب الصحيح يكمن في أنّنا لو عثرنا في أثناء البحث والتحقيق في الدين على خرافة، يجب العمل على رفضها، لا أنْ نعمل على تأويلها وتبريرها بمثل هذه التأويلات والتبريرات. إنّ هذه التفسيرات تترتّب عليها تداعياتٌ وتبعاتٌ أشدّ خطورةً من القبول بتلك الموارد المنحرفة، ومن

بين تلك التداعيات: تجاهل الدين الموجود، وتقديم دينٍ جديد، والتنكّر لأصول الخطاب العقلائي وقواعده.

عدم انفصال الدين عن الأنظمة العقائدية والأخلاقية ونظائر ذلك

إنّ الدين بالإضافة إلى بعد الانتماء والإحساس، يهتمّ ببُعد الرؤية أيضًا. إنّ فلاح الإنسان ـ من وجهة نظر الدين ـ رهنٌ بالنظرات الخاصّة التي لا تكون السعادة ممكنةً من دون الإيمان بها. بنظرةٍ إلى مفاهيم الدين وقضاياه، والقيام بجولةٍ حولها، نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الدين يحتوي على نظامٍ وبرنامجٍ خاصٍّ لجميع أبعاد الإنسان الوجوديّة، الأعم من الاتجاهات، والآراء، والأعمال، والعقائد، والأمور الاجتماعيّة والفرديّة والأسريّة، وما إلى ذلك. إنّ الدين لا يقتصر على الإحساس بتبعيّة الإنسان إلى الأمر اللامتناهي.

إنّ الادّعاء القائل بأنّ حقيقة الدين لا تعدو أنْ تكون مجرّد إحساسٍ بالتبعيّة، أسطورةٌ تقليديّة لا يمكن للأديان السماويّة أنْ تطيقها. إنّ الدين منظومةٌ من العقائد والأخلاق والأعمال والمناسك، وإنّ الشريعة طريق للوصول إلى الحقيقة. ومن دون تلك العقائد والأحكام الأخلاقيّة والحقوقيّة والفقهيّة، لا يمكن الوصول إلى الحقيقة، والكمال النهائي للإنسان. إنّ معرفة الله والإحساس بالتبعيّة والاشتياق إليه والتقرّب منه، إنّما هي غاية الدين، وليس الدين نفسه. وإنّ الدين طريقٌ للوصول إلى تلك الغاية الكبرى. ويمكن التعرّف على الطريق وعلى الغاية من خلال التوصيف أيضًا. إنّ لغة الدين هي لغةٌ معرفيّة، وتصلح لتكون لغةً للمناجاة والدعاء أيضًا. وإنّ بُعد الرؤية يقع في مركز اهتمام الدين، كما يتمّ الاهتمام بالانتماء أيضًا.

قيام الدين على التعاليم والمفاهيم الخاصّة

إنّ الديـن يقوم على مجموعةٍ من المفاهيـم الاعتقاديّة، وإنّ المقوّم لهذه المفاهيم والقضايـا، أمورٌ من قبيل: الله، والنبيّ، والمعـاد. ومن بين هذه المفاهيم الاعتقاديّة الثلاثة أو الخمسـة، يُعد مفهوم التوحيد من أهمّهـا. إنّ التوحيد يعني الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى واحد، وهذا المعنى يحتوي على نصابٍ لازمٍ وضروريّ لاتصاف الشخص بالتديّن، وذلك على النحو الآتي:

١. التوحيد في الوجود، بمعنى أنّ الله واحدٌ، وليس له شريك في الوجود، وإنّ واجب الوجود هو الله سبحانه وتعالى فقط.

٢. التوحيد في الخالقيّة، وهو الإيمان بأنّ الخالق هو الله وحده فقط.

٣. التوحيـد في الربوبيّة التكوينيّة، وأنّ المدبّر والربّ هو الله سـبحانه وتعالى دون سـواه، وأنّه لم يترك أمر تدبير العالم إلى شخصٍ آخر، بل إنّ تدبير وإرادة ذلك من شؤونه الحصريّة.

٤. التوحيد في الربوبيّة التشريعيّة، وأنّ حقّ التقنين والتشريع، وحقّ الحكم إنّما هو لله وحده، ولا يمكن لأحدٍ سواه أنْ يُشاركه فيه.

٥. التوحيد في العبوديّة الألوهيّة، بمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى هو وحده الذي يستحقّ العبادة وأنْ يكون هو المعبود دون سواه.

إنّ الإنسـان إنّما يصل إلى حريم الإسـلام، إذا آمن واعتقـد بالمراتب الخمس المذكورة آنفًا. ومن دون الإيمان بهذه المراتب لا يمكن للدين (الإسلام) أنْ يتحقّق. وبطبيعة الحال هناك مراتب أخرى من التوحيد لا يمكن للإنسان أنْ يصل إليها إلّا من خلال السلوك التكامليّ من قبيل: التوحيد في الاستعانة، والتوحيد في التوكّل، والتوحيد في الخوف والرجاء، والتوحيد في المحبّة. وبطبيعة الحال فإنّ هذه الأمور

ليست شرطًا في تحقّق الإسلام. ومن خلال تسلل الشرك إلى واحدٍ من هذه الأركان التوحيديّة الخمســة، يخرج الشخص من ربقة المســلمين. فلو أنّ الشخص رأى لله شريكًا في العبادة لن يكون مســلمًا؛ إذ سوف يكون متمرّدًا على الحقيقة ولن يكون مذعنًا ومستســلمًا لها. والحقيقة هي أنّ كلّ ما سوى الله مخلوقاتٌ وعباد لله سبحانه وتعالى، وأنّ الله وحده هو الذي يستحقّ العبادة. وإنّ كلّ من كان أكثر عبادةً في هذا المضمار، سوف يكون هو الأرفع مقامًا، والأقرب إلى الله سبحانه.[١]

والآن بالنظــر إلى ما تقــدّم، وبنظرةٍ دينيّــةٍ داخليّةٍ إلى الأديان الســماويّة ذات الكتاب مثل الإســلام، هل يمكن القول إنّ الدين لا يقوم على تعاليم أو مفاهيم، وإنّ بالإمكان أنْ يتحقّق من دون الاعتقاد بمفهوم الإله، وأنّ الله من صنع الخيال؟ من الواضح أنّ الأديان السماويّة ترفض هذا الكلام بشدّة. ومن وجهة نظر الإسلام حتى مفهوم خاطئ واحدٍ بشأن التوحيد يؤدّي بالإنسان إلى الشرك.

قد يقال إنّ الذي يعنيه شــلايرماخر هو أنّه في الاعتقاد بالله ـ الذي هو أساس جميع أبعاد الدين ـ يجب الاســتناد إلى الشــهود، وإنّ قيمة الدين تكمن في الشهود، ســواء أكان لدى الشــخص تصوّرٌ عن ذلك أم لم يكن لديه مثل هذا التصوّر. ومع ذلك كلّه حتى إذا كان مراده من الإحساس هو المكاشفة والشهود بالمعنى المصطلح عندنا، ففي هذه الحالة لا بدّ من الالتفات إلى أنّه في المراحل الأولى إنّما يمكن شهود مجرّد وجود الله ـ وبعبارةٍ عرفانيّةٍ: الظهور الأســمائي له ـ فقط، وليس صفاتٍ من قبيل: توحيده في الوجود، وبساطته، وعدم جسمانيّته، أو غير مادّيّته، والتوحيد في الخلق، والربوبيّة التكوينيّة والتشريعيّــة، والتوحيد في العبادة. إنّ هذه الأمور هي مفاهيم يجــب أنْ نُكوّن عنها في البداية تصوّرًا صحيحًــا، ثم الإيمان بها. لا يمكن

١ .المصباح اليزدي، خداشناسي ، ص ٥٧ ـ ٧٠.

العثور على هذا النوع من المفاهيم بالشـهود والعلم الحضوريّ في بداية الطريق في الحـدّ الأدنى. ومن هنا فـإنّ مفهوم الإله ليس من صنع الخيـال، بل إنّ الدين من دون مفهـوم الإله تصوّرٌ باطلٌ، وهو الـذي يكون من صنع الخيال؛ إذ ليس له أي محملٍ صحيـح. من الممكن أنْ يتم تقديم تعريفٍ خاطـئٍ أو موهومٍ لمفهوم الإله، وأمّا الأديان الإلهيّة / التوحيديّة ـ التي سلمت من التحريف ـ فلا ترى إلّا مفهوم خاصّ عن الله وتوحيده بوصفه من النصاب اللازم في الإسلام، ومن دونه يدخل الشخص في دائرة الشرك.

حقيقة الوحي وتفسيره الصحيح

في ضـوء المبـاني والأصول التي اختارتهـا الليبراليّة الدينيّة، يتـمّ التخلّي عن التفسير التقليديّ للوحي، ويحلّ محله تفسيرٌ جديد. إنّ هذا التفسير الجديد مقتبسٌ من مبانٍ من قبيل الأصول الكلاميّة والمعرفيّة التي قدّمها شلايرماخر، وعمد على أساسها إلى تفسير الوحي برؤيةٍ جديدة. إنّ الوحي في هذه الرؤية عبارةٌ عن الشهود والإحساس أو التجربة الداخليّة الأصيلة والجديدة. ويمكن لكلّ شخصٍ أنْ تكون له مثل هذه التجربة. ومن هنا يكون كلّ شهودٍ أو تجربةٍ دينيّةٍ وحيًا.

وعليه فإنّ الوحي ـ من وجهة نظره ـ يكون على قسمين، وهما: الوحي الخاصّ بالأنبياء، والوحي العامّ الذي يكون واسـعًا بلحاظ المسـاحة، ويشـمل الآخرين أيضًا. إنّ ما عبّر عنه الأنبياء هو بيان لحالات شـهودهم وإحساسـهم. وإذا أمكن للآخرين أنْ يحسّوا بالأمر ذاته ويجرّبوه، يكون لهم وحيٌ أيضًا، وإلّا فإنّهم يكونون قد تشـبّثوا وتوسّلوا بكتابٍ قديمٍ ومنسـوخ. إنّ كلامه بشأن تفسير الوحي قد أثر في كثيرٍ من المفكّرين، من بينهم باريت على الرغم من أنّه يُصنّف من الناقدين له.

إنّ هذا النوع من التفسير للوحي يقوم على أساس الشواخص والملاكات المذكورة آنفًا. وبعد بحث مباني هذا التفسير للوحي، واتضاح بطلانها، يتّضح بطلان هذا التفسير أيضًا. وفي الوقت نفسه يمكن تقييم التفسير المذكور بشكلٍ منفصل. كما سبق في الفصل الأوّل، فإنّ الوحي والإلهام في معناهما اللغوي لا يختصّان بالأنبياء فقط، بل يشملان سائر الأشخاص وحتى الحيوانات أيضًا. إنّ للوحي والإلهام في الكلام الإسلاميّ وعُرف المسلمين معنى اصطلاحيًّا خاصًّا، وعلى أساس هذا المصطلح يكون الوحي مصدرًا خاصًّا للرسول والنبيّ، ويكون الإلهام مصدرًا خاصًّا بمقام الولاية، كما أنّ الوحي عند المسيحيين واليهود مصطلحٌ خاصّ أيضًا. وعليه فإنّ معنى الوحي في بحث حقيقة الوحي ليس هو المعنى اللغويّ لهذه الكلمة، وإنّما المراد بها هو المعنى الاصطلاحيّ الخاصّ لها. وبلحاظ هذا الاستعمال للإلهام بالمعنى اللغويّ والعامّ، فإنّ الشهود والمكاشفات العرفانيّة ـ كما سبق أنْ ذكرنا ـ تختلف عن الوحي والإلهام بالمعنى الخاصّ اختلافًا جذريًّا. إنّ الشهود والإلهام العام والمكاشفة العرفانيّة، مصدرٌ شاملٌ وفي متناول الجميع. ويمكن لكلّ شخصٍ بوساطة الرياضة أنْ يصل إلى مرتبة منها. وفي المقابل فإنّ الأنبياء والأولياء هم من الأشخاص المنتجبين، الذين اصطفاهم الله سبحانه وتعالى بعلمه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾،[1] وقال أيضًا: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾.[2] ولا يمكن لكلّ شخصٍ أنْ يبلغ مقاماتهم الرفيعة والسامية، بل لا يمكن للناس العاديين أنْ يتصوّروا واقعيّة هذه المقامات بشكلٍ كامل. وإنّما يمكنهم الحصول على

---

١. آل عمران: ٣٣.

٢. النمل: ٥٩.

مفهومٍ منها ومقارنته مع المراتب الشهوديّة الأدنى التي أمكن لهم الوصول إليها.

إنّ الوحي في مصطلح الكلام الإسلاميّ وعُرف المسلمين ـ في ضوء ما تقدّم في الفصول السابقة ـ مرتبةٌ أسمى من تجارب العرفاء. إنّ القرآن الكريم والأحاديث المأثورة عن النبيّ الأكرم ﷺ، ليست فهمًا بشريًّا، وتعبيرًا عن مكاشفةٍ أو تجربةٍ باطنيّةٍ وإحساس شخصيّ له، كما أنّ الوحي ليس هو ذات التجربة الدينيّة والإحساس الداخليّ أو الشخصيّ ولا حتى التجربة العرفانيّة، ويختلف عنها اختلافًا جوهريًّا. فليس الأمر بأنّ الأنبياء يعملون مثل العرفاء على تفسير وبيان ما يشعرون به.

إنّ القول بأنّ (التعبير فهمٌ بشريّ، سواء أكان هذا التعبير عن تجربة الأنبياء أم عن تجربة العرفاء)، يعني التخلّي عن الوحي بالمعنى الضروري المتّفق عليه عند جميع المسلمين، بل وجميع أتباع الديانات السماويّة الأخرى. لو كان الوحي تجربةً مثل تجارب العرفاء، وكان مرتبةً أسمى من التجربة العرفانيّة، وكان النبيّ مثل العارف يعمل على تفسير تجاربه الوحيانيّة، للزم من ذلك أنْ يكون الوحي قابلًا للخطأ، كما أنّ تعابير العرفاء وتفاسيرهم عرضةٌ للخطأ أيضًا، وهي مشحونةٌ بالأخطاء والتناقضات. وفي مثل هذه الحالة هل تنسجم الأدلّة العقليّة ـ التي تثبت الحاجة إلى الوحي ـ مع هذا الكلام؟ فإذا كان الوحي قابلًا للخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه، فما الحاجة إليه؟! نحن بدورنا نسعى إلى الحصول على التجربة العرفانيّة. يضاف إلى ذلك هل في هذه الحالة سوف يكون ادّعاء النبوّة مسدودًا بوجه الآخرين؟ وفي الأساس هل سيبقى هناك اختلافٌ بين الأنبياء والعرفاء والذين يدّعون النبوّة كذبًا؟ وما هي الطريقة التي يمكن لنا أنْ نميّز من خلالها بين الأنبياء الصادقين وبين الأنبياء الكاذبين؟

والحاصل هو أنّ تفسير الوحي بالتجربة الدينيّة هو فهمٌ خاطئ. وبطبيعة الحال

فإنّ الوحي نوعٌ من الشهود، والشهود بدوره قابلٌ للاستمرار والتكرار، بيد أنّ هذا المعنى من الوحي هو المعنى اللغويّ له، وليس معناه الاصطلاحي.

عدم تناغم التحليل التجريبيّ للوحي مع النصوص والتعاليم الإسلاميّة

إنّ فهم وتفسير التعاليم والأصول الاعتقاديّة، والأحكام العمليّة، والأخلاقيّة، والحقوقيّة الدينيّة الخاصّة، يجب أنْ تكون بحيث يمكن للنصوص الدينيّة أنْ تتحمّلها. وبنظرةٍ إلى النصوص الإسلاميّة والآيات والروايات الواردة في مقام بيان حقيقة الوحي وكيفيّته وعناصره وخصائصة ـ وهي كثيرة[1] ـ نصل إلى أنّها لا تتفق مع هذا الفهم، وتقول بأنّ جوهر الوحي والمصدر الوحيد له ليس هو التجربة الدينيّة، سواء أكان المراد من التجربة الدينيّة هو مجرّد الإحساس، أم بوصفها تجربةً حسيّةً أو تجربةً عرفانيّة. وعلى أساس تلك الأدلّة فإنّ تحقّق المكاشفة والعلم الحضوري في الوحي، وسماع الكلام الإلهي بشكلٍ مباشرٍ أو بالوساطة، أمرٌ أبعد من التجربة العرفانيّة.

والحاصل أنّه من الضروري في هذا التحقيق ـ من أجل تقييم النظريّة المذكورة آنفًا ـ أنْ نلقي نظرةً من زاوية الدين إلى هذه النصوص الدينيّة، ونجول في رحاب الآيات والروايات الخاصّة بهذا البحث. وإنّ دراسة هذه النصوص تؤدّي بنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ النصوص الإسلاميّة لا تنسجم مع التفسير الليبراليّ الحديث للوحي.

---

١. في دراسةٍ وتحقيقٍ آخر سوف نقوم ـ بعون الله ـ بهذه المهمّة، ونعمل على تبويب وبيان كثيرٍ من الآيات والروايات الدالة على تحليل حقيقة الوحي وعناصره وخصائصه. يُنظر على سبيل المثال: التكوير: ١٩ ـ ٢٩؛ و يونس: ١٥ ـ ١٦، و٢٠، و١٠٩؛ و النمل: ٦؛ و الحجر: ٩؛ و النجم: ٣ ـ ١٨؛ و الإسراء: ١، و٦، و٨٢؛ و الكهف: ١ و٢؛ و النساء: ١١٣.

الرؤية النهائيّة

إلى هنا نكون قـد بحثنا أهمّ خصائص الليبراليّة الدينيّة، ولا سـيّما منها رؤية مهندسـها فريدريك شـلايرماخر، وقمنـا بنقدها، وشرحنا مواقف الإسـلام في قبالهـا. ومن الجدير ذكره أنّ هنـاك بعض الأصول والتعاليـم الأخرى المطروحة في هذه الرؤية من قبيل: التعدّدية الدينيّة، والتسـاهل والتسـامح، ومحدوديّة رقعة الدين واختصاصها بالأمور الشـخصيّة، وعدم تدخّل الدين في الأمور الاجتماعيّة والسياسيّة، والتي تنشأ من أصول وخصائص مبنائيّة، مثل: (إنّ التجربة الدينيّة هي جوهر الدين ومصدره الوحيد). ولمّـا تقدّم منا ذكرها باختصارٍ أو تفصيل،[1] فإنّنا نحجم عن الخوض فيها هنا تجنّبًا للتكرار والتطويل. وإنّما نقتصر على التذكير بهذه النقطـة وهي أنّه بنظرةٍ إلى الخصائص التي تمّ بيانهـا، ندرك بوضوح أنّ هذا النوع من الأصول، إنّما هو من تداعيات المباني التي قامت الليبراليّة الدينيّة باختيارها.

النتيجة

بالنظر إلى التفسـير الجديد لليبراليّة الدينيّة عن الوحي، ورؤية أنصارها بشأن الخصائص والمباني التي يقوم عليها هذا التفسير، يمكن التوصّل إلى أنّ هذه الرؤية على الرغم من نفي أيّ بناءٍ للنظام بشـأن الدين، فإنّها تعمل في حدّ ذاتها على تقديم نظامٍ بشـأنها، وهو نظامٌ مشـتملٌ على مبانٍ وأبنيةٍ خاصّـة، ويعمل بمجموعه على التأسيس لصيغة الليبراليّة الدينيّة.

وبعـد بيان الأصول أو الخصائـص المذكورة، توصلنا إلى هـذه النتيجة وهي

---

١. حسـين زاده، دين شـناسي، الفصل الثاني والفصل الثالث؛ وحسين زاده، مباني معرفت ديني، الفصل السابع؛ وحسين زاده، درآمدي بر معرفت شناسي و مباني معرفت ديني، القسم الثاني.

أنّها ناشــئةٌ من رؤية جانبٍ وبُعــدٍ واحدٍ من الدين، وعدم الرؤية الشــاملة لجميع أبعاده، والخلط بين المســار والطريق والغايــة. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ هذه الرؤية ومفاهيمها، تنطوي على لوازم وتداعيات مرفوضة، بل وغير معقولةٍ أحيانًا، ومن بينها النسبيّة. كما أنّ هذه الرؤية تغلق باب التفهيم والتفاهم بشأن الأديان، وتجعل من الترجيح لدينٍ على الأديان الأخرى أمرًا غير ممكن. وفي هذه الرؤية يتمّ تجاهل الأركان الأساسيّة للدين أو تُعدّ أمرًا ثانويًا، وتعدّ هويّة الدين مستقلةً عن الفلسفة والأخلاق والعلم والعمل والعقيدة والســلوك، ويتمّ نفي دور التعاليم والمفاهيم الجوهريّــة في الدين. لو تمّ حذف الوحي والإلهام والمعجزة وغير ذلك من المفاهيم الاعتقاديّة والأحكام الأخلاقيّة والحقوقيّة والمناسك والأعمال من الدين، فما الذي سيبقى من هذا الدين؟ لقد دفع الليبراليّون الدينيّون ضريبةً باهظة، ومع ذلك فإنّهم بدلًا من تنقية المســيحيّة من الخرافات، تجاهلوا أكثــر أركان الدين أصالةً. ولذلك علينا أنْ نســألهم: لماذا قاموا بســلوك هذا الطريق بدلًا من الإجابة عن تســاؤلات إيمانوئيل كانط وغيره من المستنيرين الفكريين وحل مشاكلهم؟ وفي المقابل نكصوا على أعقابهم تجاه انتقاداتهم العارمة، وأقدموا على مثل هذه التأويلات الخطيرة من أجل استمالة واســتقطاب شرذمةٍ من الباحثين التنويريين والمنتقدين للدين. وكان من الأجدى والأصح أنْ يُكرّســوا اهتمامهم للوصــول إلى الحقيقة، وليس خطب ودّ الآخرين. كيف يمكن الادعاء بأنّ للاســتدلال والاحتجاج والعقل والمفاهيم والقضايــا دورًا ثانويًّــا في الديــن؟ وكيف يمكــن خفض حقيقة الديــن إلى مجرّد الإحساس الشخصيّ، والأمر المبهم والغامض؟

كما توصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ المكاشــفات العرفانيّة من سنخ المعرفة، وليست من سنخ الإحساس. إنّ الشهود العرفانيّ ليس إحساسًا غير معرفي. وعلى

هذا الأساس لا يمكن اعتبار التجربة الدينيّة نوعًا من المكاشفة. إذا كان مبنى الدين مثل هذا الإحساس، سوف يلزم من ذلك أنْ يكون كلّ إحساس معتبرًا. وفي هذه الصورة لن يكون هناك ما يميّز بين الإحساس الذي يعتري أتباع الأديان الخرافيّة، وبين الأديان السماويّة. وبذلك فإنّه بعد خفض الدين إلى مجرّد الإحساس الداخليّ والشخصيّ، لا يبقى هناك معيارٌ لتقييم الأديان والمذاهب والمدارس الكلامية والأديان الخرافيّة والوهميّة، وكذلك لا يبقى هناك ملاكٌ للتمييز بين دين الحقّ، والأديان المنحرفة والباطلة، ولا يمكن إثبات صدق أو كذب مدّعياتها، وتمييز التديّن من عدم التديّن.

والكلمة النهائيّة والأخير لنا هي أنّ تفسير الليبراليين الدينيين للوحي يقوم على أساس المباني والخصائص المذكورة آنفًا، فإذا اتضح بطلان تلك المباني والخصائص، يتّضح بطلان هذا التفسير من تلقائه أيضًا.

الفصل الرابع

التجربة العرفانيّة
(مصادر المعرفة الدينيّة)

الخلاصة

لقد تحدّثنا في الفصل السابق عن تقييم الرؤية القائلة بأنّ جوهر الدين ومصدره الوحيد هو التجربة الدينيّة، وأنّ حقيقة التجربة الدينيّة هي الإحساس، وأنّ الإلهام والوحي من أنواع مــن التجربة الدينيّة، وقد عدَدْنا ـ هناك ـ هذا الكلام مرفوضًا. وفي هذا الفصل سوف نتعرّض إلى هذا البحث، وهو: هل التجربة الدينيّة، بمعنى التجربة العرفانيّة، يمكن عدّها مصدرًا للمعرفة الدينيّة، وأنْ تكون قابلةً للاستناد إليهــا في الحصول على الدين وعلى المعارف الدينيّــة، بالإضافة إلى الوحي والإلهام وسائر المصادر الأخرى، بوصفها مصدرًا معتبرًا آخر مستقلًا عنها أم لا؟ وعلاوةً على ذلك هل يمكن عدّ الوحي والإلهام نوعًا من المكاشــفة وخفضها إلى مســتوى التجربة العرفانيّة؟

المقدّمة

بنظرةٍ عميقةٍ وموسّــعةٍ إلى التجربة الدينيّة، ندرك أنّ هناك كثيرًا من الأبحاث والأسئلة المثارة حولها، ومن بين أكثر هذه الأسئلة والأبحاث أهميّةً ما يأتي:

١. ما هي حقيقة التجربة الدينيّة؟ وبعد نفي خفض حقيقتها إلى الإحســاس، هل هي نوعٌ من التجربة الحســيّة أو هي تجربةٌ عرفانيّةٌ، أو لا شيء من ذلك، وأنّها تجربةٌ مستقلة؟

٢. هل التجارب الدينيّة تساوق التجارب العرفانيّة وتتماهى معها، أم التجارب العرفانيّة مجرّد جزءٍ أو جانبٍ منها، وليس جميعها؟

٣. ما هو ملاك دينيّة التجربة؟ وعلى أساس أيّ معيارٍ يتمّ عدّ بعض التجارب الإنسـانيّة دينيّةً؟ وهل التجربة الدينيّة والعرفانيّة تجربة حضور الله أو تجلّيه، أم هي تجربةٌ يكون متعلّقها أمـرًا غيبيًّا وماورائيًّا؟ وهل التجربة الدينيّة والعرفانيّة تختصُ بتجربة حضور أو تجلّي الله، أو الأمر الغيبيّ والماورائي فقط، أم تشمل كذلك سائر التجـارب الأخرى، من قبيـل: الارتباط مع الملائكـة، وأرواح الأنبياء والأولياء أيضًا؟ وهل يطلق على التجارب المشـتملة على المعلومات والمعارف عن الماضي أو المستقبل، تجاربُ دينيّةٌ أيضًا؟

٤. ما هي الخصائص التي تميّز التجربة الدينيّة من سائر التجارب الأخرى؟

٥. هـل التجربـة الدينيّة تنطوي عـلى معرفةٍ، وتحتوي عـلى مضمونٍ معرفيّ، أم هي مجرّد إحسـاسٍ غـير معرفيّ، وليس لها محتوى معـرفيّ؟ وبعبارة أخرى: هل التجربة الدينيّة أمرٌ رؤيويّ أم هي أمرٌ انتمائيّ من سنخ الإحساسات؟ من الواضح أنّ التجربة الدينيّة بمعنى الإحسـاس، لا تسـتلزم أنْ يكون هناك موجودٌ متحقّق وراء التجربة. فما أكثر الأشـخاص الذين كانت لهم بعض الإحساسات، ولكنهم أدركوا بعد ذلك أنّ هذه الإحساسات كانت كاذبة. وإنّ الأوهام والرؤى الفارغة وأضغـاث الأحلام من هـذا القبيل أيضًـا، ولكن كيف يكون الأمر بالنسـبة إلى التجـارب العرفانيّـة أو التجارب الدينيّة؟ فهل تعمل عـلى هداية المجرّب إلى أمرٍ خارج في الذهن؟

٦. هل التجارب الدينيّة والعرفانيّة لكلّ شـخصٍ تتبلور على أسـاس تعاليمه الدينيّة، وأنّ الشاكلة المفهوميّة واللغويّة للمجرّب تعمل على بلورة تجاربه العرفانيّة

وصياغتها، ومن ثَمّ لا يمكن لها أنْ تحمل دلالاتٍ على الواقعيّة الخارجيّة، أم التربية والتعاليـم الدينيّة تعمـل على إعداد الأرضيّة لظهورها فقـط؟ إنّ الإجابة الموجبة عن هذه الأسئلة تكشـف عن البنية التي على أساسها لا تكون التجارب العرفانيّة والدينيّة المتنوعة والمتناقضة أحيانًا بين الشعوب والأديان والمذاهب البشريّة المتنوّعة ذات نقاطٍ مشـتركة. وفي قبال هذا الاتجاه، رأي الذاتانيين الذين يعتقدون أنّ تلك التجارب على الرغم من تناقضها وتعارضها الكبير فإنّها ذات نقاطٍ مشتركة.

٧. مـا هو الدور الذي تلعبه التجارب الدينيّـة في تبرير العقائد الدينيّة؟ وهل يمكن للتجارب الدينيّة أنْ تكون دليلًا عليها، وهل يمكن للشـخص أنْ يتسند في عقائـده وتعاليمـه الدينيّة إلى تجربته أو تجاربه الدينيّـة أو العرفانيّة؟ وفيما لو كانت التجارب الدينيّة معتبرةً بالنسـبة إلى صاحب التجربة، فما هي المعارف الدينيّة التي يمكـن لها أنْ تقدّمها له؟ وبعبارة أخرى: على فرض اعتبار التجربة الدينيّة، فما هي حدود سعتها؟

٨. وعـلى فرض اعتبار التجـارب الدينيّة لصاحب التجربـة، هل تكون هذه التجارب معتبرةً بالنسـبة إليه فقط، أو يمكن أنْ يكـون لها اعتبارٌ معرفيّ لغيره من الأشـخاص أيضًا، ويمكـن للآخرين أنْ يقيمـوا عقائدهم الدينيّـة عليها أيضًا، وتبريرها على هذا الأساس؟

٩. هل يمكن للتجربة الدينيّة أنْ يُكتب لها التحقّق من دون تعبيرٍ أو تفسير، أم يكون حتى إمكان تحقّقها منتفيًا في مثل هذه الحالة، وليس تحقّقها فحسب؟

جدير بالذكر أنّ كثيرًا من هذه المسـائل تهتم بالأبعاد المعرفيّة للتجربة الدينيّة،

ومـن هنا فإنّها تكون مـن الأبحاث المعرفيّة بشـأن التجربة العرفانيّـة أو التجربة الدينيّة. وبطبيعة الحال فإنّ بعضها ـ من قبيل حقيقة التجربة الدينيّة وإمكان تحقّقها ـ ليست معرفيّةً بنحوٍ مباشرٍ، ومن دون تعبيرٍ وتفسيرٍ، لكنّها ترتبط بتلك الأبحاث ارتباطًـا وثيقًـا، وهي في الحقيقـة والواقع مقدّمةٌ لحل المسـائل الإبسـتيمولوجيّة والمعرفيّة، القابلة للطرح بشـأن التجربة الدينيّة والعرفانيّة، وهي أمورٌ يجب بحثها في الإبستمولوجيا الدينيّة والإبستمولوجيا العرفانيّة.

وفي مواجهة هذه الأسـئلة، هناك في الغرب ردودُ فعـلٍ وآراءٍ مختلفة من قبل المتكلّمـين وفلاسـفة الدين، وقـد تحدّثوا عنهـا صراحة، أو يمكن اسـتخراجها واستنتاجها من تضاعيف كلماتهم. وفي هذا الكتاب سوف نُعرض عن بيان آرائهم، ونكتفي بذكر طريقة الحلّ المعتبرة بشأن أهمّ هذه الأبحاث، التي هي عبارة عن:

١. حقيقة التجربة الدينيّة.

٢. تبويب المكاشفات والتجارب العرفانيّة من وجهة نظر العرفاء المسلمين.

٣. قيـام التجارب الدينيّـة أو العرفانيّة على التربية والتعاليـم الدينيّة والأبنية الذهنيّة لصاحب التجربة.

٤. القول باعتبار التجربة الدينيّة بالنسبة إلى صاحب التجربة.

٥. القول باعتبار التجربة الدينيّة بالنسبة إلى الآخرين.

٦. نسبة الوحي والإلهام إلى التجربة الدينيّة.

حقيقة التجربة الدينيّة

في الردّ على السؤال الأول، نقول: إنّ التجربة الدينيّة ليست إحساسًا (كما تقدّم في الفصل السابق)، ولا هي بمنزلة التجربة الحسيّة؛ فإنّ التجربة الدينيّة تنطوي على خصائص تميّزها بوضوح من التجربة الحسيّة. ومع ذلك هل يمكن تفسير التجربة الدينيّة بأنّها تجربةٌ عرفانيّة؟ وفيما لو قبلنا بمثل هذا التفسير والفهم للتجربة الدينيّة، هل يمكن خفض الوحي والإلهام إلى مستوى التجربة العرفانيّة؟ وهل يتناغم تحليل الوحي والإلهام وتفسيرهما بالتجربة العرفانيّة، مع التحليل والفهم التقليديّ للوحي والنصوص الدينيّة، ومع الاتجاه غير الدينيّ في فلسفة الدين؟

يبدو أنّ التفسير الأكثر شيوعًا بشأن حقيقة التجربة الدينيّة هو أنّ التجربة الدينيّة هي المكاشفة والتجربة العرفانيّة، أو أنّ جانبًا مهمًّا من التجارب الدينيّة ـ في الحدّ الأدنى ـ يتألّف من الشهود والتجارب العرفانيّة. إنّ أعمال فلاسفة الدين المعاصرين، بل وحتى المتكلّمين والمفكّرين في القرن التاسع عشر للميلاد ـ ولا سيّما منهم الذين يؤكّدون معرفيّة التجربة الدينيّة ـ خيرُ شاهدٍ ودليلٍ على هذا الاستظهار. وعلى أساس هذا التفسير للتجربة الدينيّة؛ حيث إنّ التجارب العرفانيّة طور وراء العقل والحواس الظاهريّة، فإنّ عرفانيّة التجارب الدينيّة تستلزم أنْ تكون حقيقة الدين أبعد من العقل والحواس أيضًا، وبذلك لا يمكن التعرّف على الدين من طريق العقل والحواس الظاهريّة. وبذلك فإنّ واحدةً من أهم التداعيات المترتبة على القول بعرفانيّة التجارب الدينيّة، هي أنّ حقيقة الدين تفوق العقل والحسّ.

من خلال نظرةٍ عابرةٍ إلى أنواع أو أقسام التجارب الدينيّة، يمكن الوصول إلى

جواب السؤال القائل: هل التجارب الدينيّة تتناغم مع التجارب العرفانيّة، أم هي أوسع منها، وتشمل أنواعًا أخرى من التجارب الدينيّة أيضًا.[١] وبطبيعة الحال فإنّ هذا الكتاب لا يتّسع لبيان وشرح التبويبات المطروحة، والبحث بشأن جامعيّتها ومانعيّتها. والذي ينبغي إيضاحه هنا هو موقع التجربة العرفانيّة في قبال التجربة الدينيّة. وبالرجوع إلى الآثار المكتوبة في هذا المجال، نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ التجربة العرفانيّة ـ من وجهة نظر المفكّرين المعاصرين ـ مساوقةٌ للتجربة الدينيّة أو أنّها في الحدّ الأدنى تمثل جانبًا مهمًّا منها.

وقد يقال إنّ جميع التقسيمات المذكورة في تبويب التجربة الدينيّة ـ وقد عُدّ

١. في تبويب التجارب الدينيّة، عمد أوتو (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧ م) إلى تقسيم التجارب الدينيّة إلى قسمين، وهما: التجارب العرفانيّة، والتجارب القدسيّة (Otto, *The Idea of Holy*, p. 1. 29)).

وبذلك فإنّه يجعل التجربة القدسيّة قسيمًا للتجربة العرفانيّة، ونتيجة لذلك فإنّه قد عدّ التجربة الدينية أوسع من التجربة العرفانيّة. وفي الوقت الذي ذهب معه أوتو بريتسل إلى ذكر هذين القسمين فقط، أخذ هذا التبويب يتّسع شيئًا فشيئًا لتضاف إليه أقسام أخرى. وقد بلغ ديفيس بعدد هذه الطبقات في استقرائه إلى ستة أقسام، وذلك على النحو: ١ ـ التجارب التفسيريّة. ٢ ـ التجارب شبه الحسيّة، من قبيل: سماع صوت الملائكة، ومشاهدتهم والتكلّم معهم. ٣ ـ التجارب الإحيائيّة. ٤ ـ التجارب الوحيانيّة. ٥ ـ التجارب القدسيّة. ٦ ـ التجارب العرفانيّة.

(Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, p. 33 – 5)

فيما يتعلق بالتجربة الدينية والتبويبات المطروحة، يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو المراد من التجربة العرفانيّة والتجربة الدينية؟ هل المراد من ذلك هو التجارب الغيبيّة والماورائية، أو تجربة الله؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال يظهر في التبويب الذي قدّمه ريتشارد سويين بيرن. وقد قدّم مختلف أنواع تجربة الله من خلال التجاربة الدينيّة. وتبويبه على النحو الآتي: ١ ـ تجربة الله بوساطة الأمر المحسوس الشامل. ٢ ـ تجربة الله بوساطة الأمر المحسوس المشاع. ٣ ـ تجربة الله بوساطة الظاهرة الشخصيّة القابلة للتوصيف. ٤ ـ تجربة الله بوساطة الظاهرة الشخصيّة غير القابلة للتوصيف.

(Swinburn, *The Experience of God*, p. 249 – 252).

بعضها قسيمًا للتجربة العرفانيّة ـ إنّما هي في الحقيقة والواقع تمثّل نماذج وأنواعًا من التجربة العرفانيّة؛ وذلك لأنّ التجربة العرفانيّة تشتمل على معنى واسعٍ يضمّ جميع الأقسام المتقدّمة. ومن خلال التدقيق في بعض الأقسام المذكورة في الهامش السابق، نـدرك أنّها تتداخل في بعضهـا، وبنظرةٍ أعمق يمكن عدّهـا بأجمعها من التجارب العرفانيّة.

والسـرّ في هذا الاختلاف يكمن في أنّه لم يتمّ حتـى الآن تحديد معيارٍ دينيّ أو عرفانيّ محدّد للتجارب. وعلاوة على ذلك فقد قُدِّمت تعريفاتٌ شديدة الاختلاف حول الدين. ويبدو أنّنا لكي نستطيع الوصول إلى حلٍّ جوهريّ لهذه المشكلة، يجب أنْ نستعين بتبويبات وتقسيمات العرفاء من المسلمين.

تبويب التجارب العرفانيّة من وجهة نظر العرفاء المسلمين

لقـد قام العرفـاء المسـلمون بتقديم تبويـبٍ آخر للمكاشـفات والتجارب العرفانيّة، وهو تبويبٌ جامعٌ، ويعمل على تحديد التمايز العرفانيّ والدينيّ للتجارب، كـما ينطوي على مزايـا أخرى أيضًـا. إنّ النموذج أدناه يبيّن أقسـام المشـهودات والمكاشفات، مع تقديم رؤيةٍ شموليّةٍ عنها:

المكاشفة

أ. الكشف الصوريّ (المثالي)

١. الرهبانيّة أو اكتشـاف الأمور الدنيويّة. ٢. اكتشاف الأمور الأُخرويّة. ٣. اكتشاف أو مشاهدة الحقّ

ب. الكشف المعنويّ

١. الحدس. ٢. النور القدسي. ٣. مقام القلب (الإلهام، المشاهدة القلبيّة). ٤. الشهود الروحيّ. ٥. السرّ. ٦. الخفيّ. ٧. السرّ الأخفى.

مـن وجهة نظر العرفاء المسـلمين، يمكن أنْ تحدث للأشـخاص في التجربة العرفانيّة مختلف الشهودات والمكاشـفات، بلحاظ مراتبهم المتنوّعة، حيث يمكن إدراج هذه الشهودات بأجمعها ضمن تبويب الكشف الصوريّ والمعنويّ. وفيما يأتي نعمل على توضيح كلّ واحدٍ منها على نحو الإجمال.

الكشف الصوريّ أو المثاليّ

إنّ الإنسـان بنفسـه قادرٌ ـ من خلال التحرّر من عالم المادّة ـ على أنْ يصل إلى المكاشـفة، وأنْ تكون لديه تجربـةٌ عرفانيّة. إنّ المرحلة الأولى من المكاشـفة، التي تسـمّى بـ(الكشـف الصوريّ)، هي المكاشـفة التي تحدث في عالم المثال، ويمكن لصاحـب التجربة أنْ يحصل عليها من طريق حواسّـه البرزخيّـة. في هذه المرحلة تتفتح عين العارف وسائر حواسّه البرزخيّة الأخرى، ويتمكن العارف من مشاهدة عالم البرزخ والمثال من خلالها. وبعبارة أوضح: إنّ الإنسان ـ بالإضافة إلى الحواس الظاهريّة، من قبيل: البصر والسـمع والذوق ـ يمتلك حواسَّ باطنيّة، ويمكنه في مرتبة الخيال أنْ ينتقل إلى ما بعد عالم الطبيعة بوساطة حواسّه البرزخيّة. فكما يمكن للإنسان أنْ يحقّق الارتباط مع عالم الطبيعة، ويرى العالم من حوله بوساطة الحواسّ الظاهريّـة، فإنّه يمتلك حواسَّ برزخيّةً أيضًا، ويمكن له أنْ يرتبط من خلالها بعالم المثال، ويتعرّف بوسـاطتها على ذلك العالم أيضًا. في هذه المرتبة من المكاشفة، ينظر العارف بالعين المثاليّة، ويتذوّق بالذائقة المثاليّة، وهكذا.

إنّ عــالم المثال الذي هو عالم المقدار والصورة، ينقســم إلى عالم المثال المتّصل، وعالم المثال المنفصل. والمثال المتّصل قائمٌ بنفس الإنسان، والمثال المنفصل برزخ بين عالم المادّة وعالم العقل. إنّ المكاشفة الصوريّة تحدث في النوم تارةً، وتحدث في اليقظة تارةً أخرى. إنّ هذا النوع من الكشــف يحدث أوّلًا في عالم المثال المتّصل، ثم يعمد السالك ـ من خلال الرياضة وتهذيب النفس والوصول إلى الملَكة ـ إلى الصعود نحو المثال المنفصل، وينظر ويتذوّق ويلمس ويشمّ بحواسّه البرزخيّة. وكما يكون هناك تحقق للرؤيا الصادقــة، وكذلك للرؤيا الباطلة أو أضغاث الأحلام، كذلك يمكن للصور في عالم اليقظة أنْ تكون في بعض الحالات غير حقيقيّةٍ إذ تكون من إلقاءات الشــيطان أو النفس، وتارةً تكون حقيقية. وفيما لو كانت هذه الصوَر حقيقيّة، فإنّ العبور من هذه الصوَر إلى حقائقها ـ والذي يتم تســميته بـ (التعبير) ـ أمرٌ في غاية الصعوبة والتعقيد.

إنّ هذه المرحلة من الكشــف؛ أي الكشــف الصوريّ يحتوي في حدّ ذاته على مراتب. فإنْ تعلّقت المكاشــفة بالأمور الدنيويّة من قبيل العلم بما ســوف يقع من الأحداث في المستقبل، سُمّي ذلك (رهبانيّة). وعلى السالك الحقيقيّ ألّا يلتفت إلى هذا النوع من المكاشفات؛ وذلك لأنّ الالتفات إليها يمثل نوعًا من خداع الذات. وإنْ تعلّقــت المكاشــفة بالأمور الأُخرويّــة، فإنّها في الغالب لن تكــون مجرّدةً من الحقائق والمعاني الغيبيّة، بل ومن الممكن أنْ تنطوي على اكتشاف المرحلة اللاحقة، بمعنى الكشــف الحضوريّ، وبذلك تكون جامعةً للصورة والمعنى. ومن هنا فإنّ هذه المرحلة من المكاشفة تقترن بالمزيد من اليقين. ومع ذلك كلّه يتعيّن على السالك

أنْ يجتاز هذه المرحلة أيضًا، وأنْ يركز كلّ همّه على مشاهدة ذات الحقّ تعالى.

إنّ للكشف الصوريّ تقسيمًا آخر أيضًا. فقد تمّ تقسيم هذا النوع من الكشف من حيث المرحلة التي يقع فيها السماع والمشاهدة وما إلى ذلك، إلى أقسامٍ متنوّعة، والقسم الأعلى منها هو مشاهدة الأعيان الثابتة في ساحة العلم الإلهيّ، ثم مشاهدتها بعد ذلك على التوالي في عالم العقل، وعالم النفوس المجرّدة، وكتاب المحو والإثبات، وفي نهاية المطاف تتمّ مشاهدتها في عالم العناصر والمركّبات. وكذلك فإنّ أسمى مراحل السماع وحالاته هو سماع كلام الحقّ تعالى من دون وساطة، وبعد ذلك سماع كلامه في المراحل اللاحقة بوساطة جبرائيل وغيره.

الكشف المعنويّ

إنّ الكشف المعنويّ عبارة عن ظهور المعاني الغيبيّة والحقائق العينيّة، والتي هي من الصوَر المجرّدة. إنّ هذه المجموعة من الكشوف لها مراتب نذكرها على الترتيب الآتي:

١. الحدس: إنّ هذا المقام هو مقام ظهور المعاني والحقائق في القوّة المفكّرة، من دون استخدام التفكير والاستدلال.

٢. النور القدسي: وهي مرتبة ظهور المعاني والحقائق في القوّة العاقلة. وإنّ الحدس من ظهورات هذا النور القدسي.

٣. مقام القلب: إنّ هذه المرتبة تمثّل ظهور تلك الحقائق والمعاني في مقام القلب. فإنْ كان المشهود عبارةً عن معنى من المعاني الغيبيّة، سُمّي (إلهامًا)، وإنْ كان روحًا من الأرواح أو عينًا من الأعيان الثابتة، سُمّي (مشاهدة قلبيّة).

٤. الشهود الروحي: إنّ الروح في هذه المرتبة تعمل ـ بحسب استعدادها الذاتي ـ على أخذ الحقائق والمعاني الغيبيّة من الحقّ من دون وساطة، ونقلها إلى ما دونها من القوى الروحانيّة، من قبيل: القلب والعقل. إنّ الروح التي تحصل على الحقائق من الحقّ دون وساطة من الفيض، هي روح الولي الإلهيّ الكامل الذي يحصل ـ باعتبار مقام الروح ـ على الحقائق الغيبيّة من دون وساطة.

٥. مقام السرّ: إنّ هذه المرتبة أعلى من المراتب السابقة.

٦. المرتبة الخفيّة: إنّ كشف الحقائق في هذه المرتبة غير قابلٍ للإشارة، والكلمات عاجزةٌ عن بيانه. وإنّ هذا المقام ـ من وجهة نظر العرفاء ـ من مختّصات الأنبياء من أولي العزم عليهم السلام.

٧. السرّ الأخفى: وهو آخر وأسمى مراتب المكاشفة، وهي مرتبة الحقيقة المحمديّة. إنّ هذه المرتبة هي مرتبة القرب المطلق التي هي منشأ كشف الحقائق المكنونة في الأحديّة، من دون وساطةٍ من موجود. إنّ هذا المقام الذي يمكن تسميته بـ (السرّ الأخفى) يختصّ بالحقيقة المحمّدية، وورثة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله.[١]

من الجدير ذكره أنّ مقامات الكشف ومراتبه لا تقتصر على ما ذكر، بل هي أوسع من ذلك بكثير بنحوٍ لا يمكن استقراؤها بأجمعها استقراءً كاملًا، وإدراجها ضمن ضابطةٍ محددة؛ وذلك لاختلاف استعداد السالكين، الذين يصل كلّ واحدٍ منهم إلى مرتبةٍ منها بلحاظ استعداده. ومن هنا يمكن تقديم قاعدةٍ في هذا الشأن،

١. القيصري، شرح القيصري على فصوص الحكم، المقدّمة، الفصل السابع؛ والآشتياني، شرح مقدّمة القيصري على فصوص الحكم، ص ٥٤٣ ـ ٥٤٦.

وهي أنّ مراتب المكاشفة واسعةٌ بالنظر إلى عدد السالكين، وإنّ هذه المراتب تختلف فيما بينها. بل ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك والادّعاء بأنّ هناك ما لا يُحصى ولا نهاية له من المراتب بين الإنسان والحقّ تعالى. وعلى كلّ حال فإنّه على الرغم من عدم إمكان استقراء المراتب بنحوٍ كامل، فإنّه يمكن تبويبها بأجمعها، أو أكثرها في الحدّ الأدنى ضمن مرحلتين من الكشف، وهما: مرحلة الكشف الصوريّ، ومرحلة الكشف المعنويّ.

تقسيم المكاشفات العرفانيّة بلحاظ المنشأ

بالإضافة إلى التقسيم والتبويب المذكور آنفًا، فقد قدّم العرفاء المسلمون تقسيمًا آخر للمكاشفات العرفانيّة بلحاظ المنشأ. في ضوء هذا التبويب يتم تقسيم المكاشفات بلحاظ المُلقِي على القلب، ما إذا كان هو الله سبحانه وتعالى أو المَلَك أو النفس أو الشيطان، إلى أربعة أقسام، وهي:

١. المكاشفات الربانيّة.

٢. المكاشفات المَلَكيّة.

٣. المكاشفات النفسانيّة.

٤. المكاشفات الشيطانيّة.[١]

والقسمان الأولان هما من المكاشفات الحقّة، والقسمان الأخيران من المكاشفات الباطلة. ومن الجدير ذكره أنّ هناك بونًا شاسعًا واختلافًا دقيقًا وجذريًّا بين الحقّ والباطل، وبين الصواب والخطأ. إنّ الباطل في قبال الحقّ، ليس بمعنى الخطأ، بل

---

١ .الفناري، مصباح الأنس، ص ١٥.

إنّ جميع المكاشفات ـ من وجهة النظر المعرفيّة للعرفاء ـ صحيحةٌ ولا تقبل الخطأ، بما في ذلك المنامات المضطربة والمكاشفات النفسانيّة والشيطانيّة؛ وذلك بسبب القول بحضوريّة المكاشفات (الأعم من الصوريّة والمعنويّة، والخياليّة وغير الخياليّة، والمكاشفة في مراتب المثال المتّصل والمثال المنفصل)، فإنّه لمّا كانت هذه العلوم من العلوم الحضوريّة، والعلوم الحضوريّة لا تقبل الخطأ، فلا يمكن للخطأ أنْ يتطرّق إليها. وفي هذه الحالة فإنّ السؤال الوحيد المطروح بشأنها هو: أيّ منها يكون حقًّا وأيّ منها يكون باطلًا من حيث المنشأ؟ وبعبارة أدقّ: أيّ منها قد ألقاه الله مباشرةً أو بوساطة المَلَك، وبالتالي يكون لها منشأ إلهيًا، وأيّ منها إلقاء النفس أو الشيطان؟ وفي معرض الجواب عن هذا الإشكال تم تقديم كثيرٍ من المعايير.

على الرغم ممّا تقدّم ما تزال المشكلة قائمة؛ إذ إنّ بعض العرفاء قد أقرّوا بتحقّق الخطأ في المدركات الخياليّة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ القيصري بعد إذعانه بحدوث الخطاء في المدركات الخياليّة، بحث في أسباب الخطأ فيها، وقال إنّ أسباب الخطأ في هذا النوع من الإدراكات إمّا أنْ يكون منشأه اختلال القوى الدماغيّة وانحراف المزاج، وإمّا تصرّفات تنشأ من ناحية النفس.[1] ومن هنا تكون أضغاث الأحلام خطأً ولا تتطابق مع الواقع.

ولو دققنا جيدًا في مجموع أقوال العرفاء وكتاباتهم، فسوف نعثر على حلّ هذه المسألة. ومراده من الخطأ والاشتباه في الإدراكات الخياليّة، هي أنّ ما

١. القيصري، شرح القيصري على فصوص الحكم، المقدمة، الفصل السادس (فيما يتعلّق بالعالم المثالي)، ص ٣٢.

يكتشــفه المكتشــف، لا يتحقّق في عالم المثال المنفصل، بل هــو إمّا من صنع النفس وقوّة الخيال، وإمّا من إلقاء الشـيطان. لو أمكن لشخصٍ في مسار الخيال أنْ يتّصل بالمثــال المنفصل، بحيث لا تعمل العوامــل الخارجيّة على ردعه عن هذا الاتصال، فإنّه ســوف يدرك الحقائق في الخيال المنفصل. إنّ الصوَر التي يدركها ليســت من صنع نفسه أو قوّته المتخيّلة؛ بل هي أمورٌ متحقّقةٌ في عالم المثال المنفصل. وعلى هذا الأســاس فإنّ مسألة الخطأ في هذا النوع من الإدراكات إمّا بمعنى عدم التمييز بين الحقائق الخياليّة والحقائق المحسوسة، وإمّا بمعنى عدم التمييز بين الحقائق الخياليّة والمعاني، أو الصوّر التي تصنعها القوّة المتخيّلة.

ولا بدّ من الاعتراف بأنّ التمايز بين الحقائق الخياليّة والحقائق المحسوســة، أو التمايز بين الحقائق الخياليّة والحقائق التي تصنعها القوّة المتخيّلة وتكنزها في الخزانة المتمثّلة بالقوّة المصوّرة أو الخيال، ليســت ســهلةً وتحتــاج إلى معيار. ومن هنا يولي العرفاء أهميّةً كبيرةً لمسألة تقييم المكاشفات، وقدموا معايير متنوّعةً لتقييمها.[1]

والنتيجة هي أنّ الخطأ في الإدراكات الخياليّة، بمعنى أنّ فاعل المكاشــفة على الرغم مــن اتّصاله بالمثال المنفصل، لا يســتطيع إدراك حقائقه، بل هناك أســباب وعنــاصر تمنعه من هذا الاتصال وتحرفه. إنّ النفس الإنســانيّة قادرةٌ على الاتّصال بالمثال المنفصل، ويمكنها إدراك حقائق ذلك العالم، بل يمكنها الذهاب إلى أبعد من ذلك العالم، والوصول إلى عالم الأرواح البسيطة والعقول، ومشاهدة بعض حقائق ذلك العالم. ومع ذلك هناك عناصر وأسباب يمكنها أنْ تمنع من تحقّق هذا الاتّصال

---

١. إنّ البحث بشأن معايير تقييم المكاشفات يحتاج إلى مجالٍ آخر.

وتحول دون سير النفس الإنسانيّة، وتردع الإنسان عن شهود تلك العوالم. وفيما يتعلّق بشأن المثال المنفصل، من الممكن بسبب التصرّفات التي تقوم بها النفس، أو بوساطة الاختلالات التي توجدها القوى الماديّة والنفسانيّة للإنسان، ألّا تتمكن النفس من الاتّصال بذلك العالم؛ ونتيجةً لذلك لا تتطابق مدركاته الخياليّة مع ذلك العالم.

وعلى الرغم من أنّ العرفاء قد ذكروا معايير متنوّعةً لتقييم المكاشفات، فإنّ تشخيص ما هي المكاشفات الحقّة وما هي المكاشفات الباطلة، أمرٌ في غاية الصعوبة،[١] إلّا اللهم إذا عمد العارف إلى عرض مكاشفته على المعصوم أو أنْ يصل إلى مقام الولاية. وما لم يصل الإنسان إلى مقام الولاية، فإنّه لا يستطيع أنْ يُخبر عن الحقائق النهائيّة للعرفان.

إنّ مقام الولاية يحصل بوساطة حقّ اليقين والوصول إلى مقام الفناء. ومع ذلك كلّه فإنّ الذين يدّعون الكشف والشهود عادةً، وحتى كثير من الأشخاص الذين يُعدّون من العرفاء البارزين، لم يصلوا إلى هذا المقام، وهم إنْ تحدّثوا عن حقيقةٍ عرفانيّةٍ إنّما يقولونها عن تقليد، وقد أخذوها عن أساتذتهم.

ما تمّ الحديث عنه حتى الآن إنّما هو بيان اعتبار المكاشفات العرفانيّة بالنسبة إلى

---

١. إنّ كثيرًا من المكاشفات تفوق العقل، ومن هنا فإنّ الاستناد إلى العقل من أجل تقييمها لن يكون مجدياً. كما أنّ أرضيّة العرض على المعصوم والتمسّك بكلامه غير متوفّرة حالياً. وعلى هذا الأساس حيث تكون المكاشفات فوق العقل، ولا توجد آيةٌ وروايةٌ معتبرةٌ توافقها، يكون الطريق إلى تقييمها مغلقاً، ويقع السالك أو صاحب الترجمة في مأزقٍ وطريقٍ معرفيّ مغلق. ولحسن الحظ فإنّ الأصول الجوهريّة للإسلام، بل وحتى فروعه وأحكامه لا تقوم على هذا المصدر، كما أنّها ليست بحاجةٍ إليه أيضًا.

شخص صاحب التجربة في أثناء وقوع التجربة له وليس بعدها، وكذلك الاعتبار أو القيمة المعرفيّة لها بالنسبة إلى صاحب التجربة بعد وقوع التجربة. وبهذا التحليل يمكن الإجابة عن بعض الأسئلة السابقة. وسوف تكون لنا عودةٌ إلى هذا البحث لاحقًا.

الهويّة المشتركة أو المستقلّة للتجارب العرفانيّة

إنّ من بين أهمّ الأسئلة التي يتمّ طرحها بشأن التجربة الدينيّة، هو السؤال القائل: هل التجارب الدينيّة أو العرفانيّة ذات نواةٍ مشتركة، أم هي انعكاسٌ للتعاليم والمفاهيم الدينيّة، وإنّها تتبلور على أساس إطار المعارف الدينيّة والتعاليم التي قَبِل بها صاحب التجربة؟ إنّ الرأي الأول يُسمّى بـ(الفطريّة النفسيّة)، والرأي الثاني يُسمّى بـ(البنائيّة). وفي ضوء الفطريّة النفسيّة تكون التجارب الدينيّة أو العرفانيّة، ذات نواةٍ واحدةٍ تُثبت الحقّ أو الموجود الماورائي، ومن هنا فإنها تكون معرفيّة. وأما على أساس البنائيّة، فلو تمّ الحصول على معرفةٍ من التجارب الدينيّة أو العرفانيّة، فإنّها سوف تكون نسبيّةً وليست مطلقة؛ إذ إنّ كلّ شخصٍ إنّما يخوض التجربة على أساس أطره الذهنيّة. وإنّ تلك الأطر هي المقوّمة والمكوّنة والعلّة لظهور التجربة.[1]

إنّ البحث بشأن هذه المسألة ومناقشة الآراء فيها يحتاج إلى بحثٍ مستقل، ولكن لمّا كان لهذا البحث دورٌ كبيرٌ في معرفة التجربة الدينيّة، يتعيّن علينا بيان

---

١. استوبر، «معرفت‌شناسي‌هاي ساخت‌گرائي عرفان»؛
Proudfoot, *Religious Experience*, ch. 2.

رأينا حولـه باختصار. يمكن القول على نحو الإجمال: من الواضح أنّ الفرضيات والمعلومات الذهنيّة السـابقة، قد يكون لها دخلٌ في تفسير المكاشفات والتجارب العرفانيّة، وتؤثر فيها، كما أنّه على أساسـها بل وعلى أسـاس الصور المرتبطة بها أو الصـوّر المرتبطة بالسـلوكيّات اليوميّة المخزونة في أرشـيف الذهن أو النفس، قد تقع للشـخص في بعـض الأحيان أوهامٌ وتخيـلاتٌ في المثال المتّصـل، في المنام أو اليقظة. وكذلك من الواضح أنّ التربية والتعاليم الدينيّة تؤدّي دورًا كبيرًا في ظهور التجـارب الدينيّة والعرفانيّـة. ومع ذلك كلّه فإنّ هذه الكلـمات لا تعني أنّ جميع التجارب الدينيّة أو العرفانيّة هي على الدوام من صنع الذهن، ولا تعبّر عن واقعيّة خارج البنية الذهنيّة للإنسان. ومن هنا فإنّ كليّة وتعميم البنيويّة في باب التجارب العرفانيّة مرفوض.

ومـن ناحية أخرى، لا توجد بين التجارب العرفانيّة لجميع المذاهب والأديان نواةٌ مشتركة. إنّ تجارب تأليه الجميع، ووحدة الوجود الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، والوحـدة الشـهوديّة والوحدة التشـكيكيّة، أو تجربة العارف الـذي يؤمن بالإله المتشـخّص والواحد وغير المتأنسن، والذي يدّعي شهوده، وتجربة الشخص الذي يدّعي شـهود كائنٍ متأنسن، وكذلك تجربة الشـخص الذي يدّعي شهود أمرٍ غير متعـيّن، والموارد الأخرى، إنّ هذا التجارب والمدّعيات مختلفة جدًا؛ فكيف يمكن الحصـول من بـين جميع هذه المدّعيات على مفهومٍ مشـترك؟ ومن هنـا فإنّ نظريّة الفطريّة النفسـيّة جديرةٌ بالتأمّل أيضًا، ويجـب العمل على تعديلها. وعليه لا شيء من هذه الآراء صحيح ومتطابق مع الواقع بنحوٍ كليّ.

إنّ الفرضيّات والمعلومات الذهنيّة السابقة، قد يكون لها دخلٌ في تفسير المكاشفات والتجارب العرفانيّة، وتؤثر فيها وفي أصل ظهورها أيضًا، لكنّ هذه ليست ظاهرةً دائمة، بل هي حادثةٌ على نحوٍ غالب. وبعبارة أخرى: إنّ أغلب الموارد هي كذلك وليس جميعها. يُضاف إلى ذلك فإنّ أهم المعارف الشهوديّة الأصيلة في الدين، هي المعرفة الشهوديّة بالذات ومبدأ الذات، وإنّ كلا هذين الأمرين معرفةٌ فطريّةٌ وحضوريّةٌ وغير قابلةٍ للخطأ. ومن هنا فإنّ التربية والتعاليم الدينيّة لا دور لها في ظهور هذه التجارب، بل لها دورٌ كبيرٌ في تفسيرها. إنّ الاختلاف في وجهات النظر حول المعرفة الشهوديّة بالذات ومبدأ الذات إنّما هو في التعبير عنها وتفسيرها، وليس في ظهورها وتحقّقها. وغاية الاختلاف الذي يمكن تصوّره بشأن هذه المعارف، هو أنّ هذه المعارف تعدّ من المعارف الحصوليّة لا من المعارف الحضوريّة. وعلى هذا الأساس يمكن العثور على معارف وتجارب شهوديّة لا دور للعوامل الثقافيّة والاجتماعية والدينيّة والتربويّة ـ وما إلى ذلك من الأمور البنيويّة ـ في ظهورها وصنعها.

وبذلك فإنّه في الإجابة عن المسألة المذكورة يجب الالتفات إلى نقطةٍ أخرى، وهي تقسم الشهوديّات إلى شهوديّات عامّة وشهوديّات غير عامّة. ويبدو أنّ الأبحاث المتقدّمة التي يتمّ طرحها بشأن المكاشفات والتجارب العرفانيّة إنّما تختصّ بالشهوديّات غير العامّة أو التجارب العرفانيّة، ولا تشمل الشهوديّات العامّة. إنّ الفرضيّات السابقة والذهنيّات ومفروضات صاحب التجربة لا تؤدّي في العادة دورًا في بلورة الشهوديّات العامّة، وإنّما هي تؤثر في الغالب في تفسيرها والتعبير

عنها. ولمّا كانت هذه التفاسير مقرونةً بها، فإنّ الشخص يعمل في بعض الأحيان على تسرية حكم تلك التفاسير ـ التي هي علومٌ حصوليّة ـ إلى ذواتها من طريق الخطأ، أي أنّه يعمل على تسريتها إلى العلوم الحضوريّة.

إنّ الجميع لديهم علمٌ حضوريّ بأنفسهم ومبدأ ذواتهم، ولكن قد تكون لديهم تعبيراتٌ وتفسيراتٌ متعارضةٌ عنها. إنّ معنى هذا الكلام ليس هو أنّ الفرضيّات السابقة والذهنيّات ومفروضات صاحب التجربة تعمل على تحقيق وبلورة هذه الشهوديّات البسيطة وغير المعقّدة والعامّة، وأنّ الأطر الذهنيّة لهم هي المقوّمة لها والعلة في ظهورها.

يمكن القول بشأن التجارب العرفانيّة أو الشهوديّات غير العامّة: إنّ الفرضيّات السابقة والأطر الذهنيّة ومفروضات أصحاب التجارب، تعمل في كثيرٍ من الموارد على تشكيل مكاشفاتهم، وتكون علّةً لظهورها. إنّ الأوهام وأضغاث الأحلام تنشأ عادةً من الأمور المذكورة والصوَر المرتبطة بالسلوكيّات اليوميّة المودعة في أرشيف الذهن أو النفس.

إمكان الاستناد إلى التجارب العرفانيّة

بعد إلقاء نظرةٍ عابرةٍ على حقيقة التجربة العرفانيّة والدينيّة، وتفسير التجربة الدينيّة بالمكاشفة والتجربة العرفانيّة، والعمل على تبويبها وتقسيمها، تَمثل الآن أمامنا الأسئلةُ المعرفيّةُ الآتية من بين الأسئلة التي سبق ذكرها في بداية البحث:

١ . هل يمكن لهذه التجارب أنْ تعمل على تبرير العقائد الدينيّة، وهل يمكن لها أنْ تكون أدلةً على المفاهيم الدينيّة، وتساعد الشخص في الاعتقاد بتلك المفاهيم؟

٢. فيما لو كان الجواب عن هذا السؤال هو الإثبات، وقلنا بصحّة استناد صاحب التجربة إلى تجاربه العرفانيّة أو الدينيّة، هل يمكن لهذه التجارب أنْ تحتوي على اعتبارٍ معرفيّ بالنسبة إلى الآخرين الذين لم تتحقّق لهم مثل هذه التجارب؟

سبق أنْ ذكرنا أنّ التبويب الثاني للعرفاء المسلمين، يرشدنا إلى الإجابة عن السؤال الأول، كما أنّ الفصل والتفكيك بين المكاشفة والتعبير عنها أو تفسيرها، يشكل مفتاحًا لحلّ السؤال الثاني. وفيما يلي سوف نواصل البحث من خلال الإجابة عن هذين السؤالين ضمن عنوانين مستقلّين.

اعتبار التجارب العرفانيّة لدى صاحب التجربة والمشاهدة

يمكن القول في البداية: إنّ المكاشفات والتجارب العرفانيّة في حالة الكشف والشهود والتجربة، أو بعبارة أخرى: عندما يكون الشخص في خضمّ التجربة والشهود، لو اعتبرنا ذلك من سنخ العلم الحضوريّ، تكون معتبرةً معرفيًّا لدى صاحب التجربة الشهوديّة، ويمكن أنْ تشكّل دليلًا على عقيدته الدينيّة؛ إذ إنّها في مثل هذه الحالة تكون من المعارف الحضوريّة التي لا تقبل الخطأ. وفي مثل هذه الحال فإنّه لا يتطرّق إليها الخطأ، بل ويكون حتى احتمال ظهور الخطأ فيها منتفيًا.

ومع ذلك فإنّ هذه المكاشفات العرفانيّة ـ على ما سبق في التبويب الثاني للعرفاء ـ تنقسم بلحاظ المنشأ إلى ما هو حقّ، وما هو باطل. فإنّها إنْ كانت من الله أو الملائكة تكون حقًّا، وإنْ كانت من الشيطان أو النفس فهي من الباطل. وفي الحالة الثانية لا يكون للمكاشفة من اعتبارٌ بالنسبة إلى السالك حتى في أثناء الكشف، ولو ألقيت على عاتقه بعض المهام في هذه المكاشفة، عليه ألّا يلتفت إليها

ولا يهتمّ بها ولا يرتّب عليها أثرًا. وفي العادة فإنّ السالك في بداية الطريق، بل وحتى في منتصف الطريق، لا يستطيع التمييز بين هذه الحالات في أثناء تجربته العرفانيّة. بل يمكن القول إنّ تشخيص حقانيّة أو ربّانيّة ومَلَكيّة هذه التجربة من بطلانها أو نفسانيّتها وشيطانيّتها صعبٌ ومعقّدٌ حتى بعد التجربة العرفانيّة، ويكون السالك فيها بحاجةٍ إلى معيار. وعلى الرغم من أنّ العرفاء المسلمين قد ذكروا كثيرًا من المعايير لتشخيص منشأ هذه التجارب، فإنّه لا يمكن تقييم كثيرٍ من المكاشفات العرفانيّة بهذه المعايير، وتشخيص ربّانيّتها أو أحقّيتها من بطلانها أو شيطانيّتها ونفسانيّتها. وإنّ من أهمّ المعايير المذكورة في هذا الشأن هو العقل. في حين أنّ كثيرًا من هذه المكاشفات والتجارب تفوق العقل. ومن بين المعايير المهمّة الأخرى والجوهريّة في هذا الشأن هو العرض على شخص المعصوم عليه السلام، بيد أنّنا في الوقت الراهن لا نستطيع الوصول إليه بسبب غيبته. ومن هنا فإنّ تشخيص صحّة كثيرٍ من التجارب العرفانيّة متعذرٌ حتى لدى صاحب التجربة. وبطبيعة الحال سوف تكون معتبرةً في حالة التشخيص.

وهذا الجواب إنّما يرد إذا عدَدْنا المكاشفات والتجارب العرفانيّة من المعارف الحضوريّة؛ وأما إذا عدَدْنا بعضها من المعارف الحصوليّة، من قبيل المكاشفات والأوهام التي تقع للسالك وحتى لغير السالك في مرتبة المثال المتصل، فإنّ احتمال حصول الخطأ فيها ليس قليلًا. وإنّ أغلب مكاشفات النفوس المتوسطة من هذا القبيل.

وعلى كلّ حال فإنّ التجارب والمكاشفات العرفانيّة على كلا المبنيين لا تكون

معتــبرةً حتى لدى صاحب التجربة، ويجب إحــراز اعتبارها من طريقٍ آخر. ومن هنا لا يمكن لصاحب التجربة أنْ يسند عقيدته الدينيّة إليها. ومع ذلك يمكن لهذه التجارب أنْ تشــكّل استدلالًا بمساعدة من العقل، إذ يمكن لصاحب التجربة أو الآخرين أنْ يقيموا إيمانهم بالتعاليم الدينيّة عليها. من ذلك ـ على ســبيل المثال ـ أنْ يشهد الأبوان شفاء نجلهما خلال تجربةٍ عرفانية؛ حيث يريان أحد الأولياء الربانيين الذيــن رحلوا عن هذه الدنيا منذ قرون، قد جاء وحضر عند المريض ومســح على رأسه، فيبرأ من مرضه العضال الذي عجز أمهر الأطباء في العالم عن علاجه. وعليه فإنّ هذين الأبوين بعد هذه التجربة، سوف يدركان ويريان شفاء نجلهما بالتجربة الحســيّة أيضًا، فيؤمنان بالله وأوليائه، أو يُصبح إيمانهما أشــدّ رســوخًا وتثبيتًا. من الواضــح أنّ هذا الأمر لا يســتند إلى التجربة فقط، وإنّما هــو يقوم ـ بنحوٍ خفيّ أو جلّي، ومن خلال الالتفات إلى ذلك أو عدم الالتفات ـ على نوعٍ من الاستدلال.

ومــن الجدير ذكــره في الختام أنّ التجــارب الدينيّة حتى بمعنى المكاشــفات والتجــارب العرفانيّة، لا تؤدّي دورًا كبــيرًا في اعتناق التعاليم الدينيّة، بل إن كثيرًا منها ـ ممّا يندرج ضمن المكاشفات الصوريّة أو المثاليّة ـ يقطع الطريق على السالك ويمنعه من الســير إلى الحقّ تعالى. وعليه كيف يمكن لنا أنْ نقيم التعاليم والعقائد الدينيّة على هذا النوع من التجارب؟

اعتبار التجارب العرفانيّة لدى الآخرين

فيــما يتعلّق باعتبار المكاشــفات والتجــارب العرفانيّة بالنســبة إلى الآخرين، مــن الجدير ذكره أنّ الســالك أو صاحــب التجربة يقوم بالتعبير عن مشــاهداته،

ويعمل على تفسيرها وصبّها في قالبٍ من العلم الحصوليّ، وينقلها بهذه الطريقة إلى الآخرين. وإنّ الذي يترسب في ذاكرة العارف بعد كشفه ويقوم بالتعبير عنه، أو الذي ينقله منها إلى الآخرين، لا يعدو أنْ يكون من العلم الحصوليّ، وهو عرضةٌ للخطأ والاشتباه قطعًا. وهو ليس في معرض احتمال الخطأ فحسب، بل وما أكثر الأخطاء التي وقعت بالفعل في مثل هذه الموارد. وحتى إذا كانت المكاشفة والتجربة العرفانيّة من سنخ العلم الحضوريّ، لكنّها في مرحلة التعبير والحكاية عنها وتفسيرها للنفس والآخرين، تكون في معرض الخطأ؛ إذ نشاهد طوال تاريخ العرفان بعض العرفاء الذين كانوا يدعون المكاشفة، وأنّهم اكتشفوا بعض النظريّات الخاطئة من قبيل الهيئة البطليموسيّة.[١]

إنّ هذا الأمر يحكي عن هذه الحقيقة وهي أنّ الفرضيّات السابقة والمفروضات والآراء المقبولة من قبل صاحب المشاهدة، تؤثّر في الجملة على فهم التجربة العرفانيّة وإدراكها، وقد تعمل في بعض الموارد على بلورة بنية مكاشفته. وبذلك فإنّ الشخص صاحب المشاهدة لا يستطيع الوصول من طريق المكاشفات العرفانيّة وحده إلى معرفةٍ وجيهةٍ ومبرهنة، ولا يمكنه بذلك أنْ يعمل على إقامة معتقداته الدينيّة عليها.

وأمّا ما يتعلّق بالآخرين الذين لم يحصلوا على هذه التجربة، واكتفوا بمجرّد رواية السالكين والعرفاء فقط، تكون المسألة أكثر وضوحًا؛ فإنّ الذي ينقله هؤلاء

---

١ .اللاهيجي، شرح گلشن راز، ص ١٥٨ ـ ١٥٩. نقلًا عن: طهراني، عارف و صوفي چه مي گويند؟، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

إلى الآخرين ويكون قابلًا للنقل، إنّما هو مجرّد تعبيرٍ عن المكاشفة وتفسيرٍ لها، وهناك كثيرٌ من قطّاع الطرق الذين يقفون في مسار التعبير والتفسير. إنّ احتمال الخطأ هنا ليس غير منتفٍ فحسب، بل قد وقعت أخطاءٌ كثيرةٌ في هذا الشأن بحسب الاستقراء؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن للآخرين أنْ يستندوا إلى التجارب والمكاشفات العرفانيّة لشخصٍ أو أشخاصٍ آخرين، وجعلها دليلًا على صحّة عقائدهم الدينيّة ومعارفهم الدينيّة الأخرى، إلّا إذا أحرزوا صحّتها واعتبارها من طريقٍ معتبرٍ، وأثبتوا قيمتها المعرفيّة وأحقّيتها وعدم شيطانيّتها ووهمها بوساطة معيارٍ موثوق. وبذلك يمكن لهذه التجارب أنْ توفّر لنا من طريق العقل وبمساعدته استدلالًا يقيم صاحب التجربة أو الآخرون عليه إيمانهم واعتقادهم بالتعاليم الدينيّة.

وبطبيعة الحال هناك من بين المعارف الشهوديّة يمكن العثور على معارف شهوديّة بسيطة عامّة لا تقوم على الرياضات الخاصّة، من قبيل معرفة كلّ شخصٍ بنفسه وحالاته النفسانيّة، وأفعاله الجوانحيّة، من قبيل: الإرادة، والعزم، والالتفات، والتفكير، والقوى الإدراكيّة والتحريكيّة، والصوَر الذهنيّة. ويمكن الاستناد إلى هذا النوع من المعارف ـ التي هي من مصاديق العلم الحضوريّ العام ـ من الناحية الكلاميّة والفلسفيّة بل والمعرفيّة أيضًا. ومن الناحية المعرفيّة والإبستمولوجيّة، يُعدّ هذا النوع من أقوى دعائم وركائز المعرفة البشريّة.[1] إنّ هذه الأمور تمتاز بوضوحٍ عن المكاشفات والتجارب العرفانيّة، ومن هنا لا يمكن

---

١ .حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الثالث والرابع والخامس.

التعبير عنها بـ(المكاشفات العرفانيّة). وفي الوقت نفسه فإنّها تشترك مع المكاشفات العرفانيّة في بعض الخصائص، والعنوان الجامع بين كلتا الطائفتين هو الشهود. ومن بين الخصائص المشتركة بين هاتين الطائفتين، هي أنّ المكاشفات العرفانيّة أو بعبارةٍ أوضح: الشهوديّات غير العامّة، بشرط العلم بحضوريّتها، مثل الشهوديّات العامّة لا تقبل الخطأ، وللإنسان إشراف عليها، ويمكنه العثور على تحقّقها في وجوده، إلا أنّ من أهمّ التمايزات بينهما هو أنّ المنشأ في الشهوديّات العامّة المذكورة آنفًا لا دخلَ له في الرؤية المعرفيّة لهم.[1] في حين أنّ للمنشأ تأثيرًا عميقًا في المكاشفات العرفانيّة أو الشهوديّات غير العامّة.

توضيح ذلك أنّ المكاشفات العرفانيّة ـ كما سبق أنْ ذكرنا ـ تنقسم إلى ربانيّة وملَكيّة، ونفسانيّة وشيطانيّة. وفيما لو كان الشيطان أو النفس منشأ وجودها فهي باطلة. ومثل هذه المكاشفة لا اعتبار لها لدى السالك، وفيما لو اشتملت هذه المكاشفة على مهمّةٍ تُلقى إليه، لا ينبغي له أنْ يرتّب أثرًا عليها. يمكن للسالك من خلال سيره الصعودي في صقع الوجود وفي حال الكشف أنْ يميّز بين هذه الأقسام، بيد أنّ عدد العرفاء الذين يمتلكون هذه القدرة قليلٌ جدًا. إنّ تشخيص حقانيّة أو ربانيّة وملَكيّة المكاشفات من بطلانها أو نفسانّيتها وشيطانيّتها صعْبٌ للغاية بالنسبة إلى كثيرٍ من الأشخاص حتى بعد التجربة العرفانيّة أيضًا. إنّ عدم اعتبار المكاشفات العرفانيّة في ذاتها، أو بعبارةٍ أوضح: إنّ الشهوديّات غير العامّة

١. إذا كان دخيلاً في بعض الموارد، فهذا إنّما يكون في التفسير والتحليل؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّه ينسب حكم المنام إلى اليقظة، وفي هذه الحالة سوف يقع الخطأ أيضًا. (م.ن).

التــي تحتاج إلى رياضةٍ بعد الكشــف، إنّما هو من جهة أنّها تعدّ إلهيّةً بلحاظ المنشــأ الإلهيّ، في حين أنّها نفســانيّة أو شــيطانيّة، أو أنّ النفس تنسب ما كان مرتبطًا بعالم الخيال المتّصل إلى عالمٍ آخر. وعلى هذا الأساس فإنّ تطرّق الخطأ إليها في هذه المرحلة إنّما يكون بلحاظ التفسير؛ بمعنى أنّها على الرغم من شيطانيّتها أو نفسانيّتها، يحسبها صاحب التجربة إلهيّةً، أو أنّه ينســب مــا كان مرتبطًا بالخيال المتّصل إلى عالم العقل أو الخيال المنفصل.

والحاصل أنّ المكاشفات العرفانيّة أو الشهوديّات غير العامّة التي يقوم تحقّقها في الغالب على الرياضات، لا تشــكل طريقًــا أو مصدرًا للمعارف الدينيّة. إنّ هذا النــوع من التجــارب والتعبير عنها وتفســيرها غير معتبرٍ لا بالنســبة إلى صاحب التجربة ولا بالنســبة إلى الآخرين؛ إذ في أثناء الكشف يحتمل أنْ تكون شيطانيّةً أو نفسانيّة، كما أنّ صاحب التجربة بعد الكشف لا يمتلك معايير لتقييمها، كي يتسنّى له بذلك تمييز منشــأها، أو أنّ يميّز إلهيّتها من شــيطانيّتها أو نفســانيّتها. وعلى هذا الأســاس لا يمكن لصاحب التجربة أنْ يقيّم عقائده وتعاليمه الدينيّة على أساس المكاشفة أو يسندها إليها.

كثيرًا ما سمعنا أنّ بعض الأشخاص كانت لديهم مكاشفات، أو أنّهم عمدوا في بعض الأحيان إلى رواية تجربتهم العرفانيّة ونقلها إلينا، ولكن هل يمكن الاعتماد على أقوالهم؟ من ذلك ـ مثلًا ـ أنّ شخصًا صادقًا كان يقول: سمعت في مرقد النبيّ الأكــرم ﷺ صوت بكاء أحد المعصومــين ﵈. فهل يكون حقًّا قد ســمع صوتًا، ويكون صادقًا في هذا الادّعاء؟ وأنّ هذا الســماع كان بوساطة السمع البرزخيّ أو

المثالي، ولم يكن بالحواس الظاهريّة. كلّ ذلك صحيح. ومع ذلك فإنّه في تفسير هذه المشكلة لنفسه ـ وليس في حكايتها إلى الآخرين، حيث يمكن أنْ يقع هناك خطأ في التفسير والتعبير ـ نحتمل الأمور الآتية:

١. أنْ يكون الصوت الذي سمعه من إلقاءات نفسه.

٢. أنْ يكون الصوت الذي سمعه من إلقاءات الشيطان.

٣. أنْ تكون هناك واقعيّةٌ خارج ظرف إدراكه في المثال المتّصل أو المنفصل، هي التي أحدثت هذا الصوت في المنام أو في اليقظة.

٤. لو أنّ الواقعيّة هي التي أحدثت هذا الصوت، فهل هي ذات الكائن المقدّس الذي فسّره لنفسه، أم هو وجودٌ مقدّسٌ آخر؟ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ هل الذي كلّمه هي السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، أم هي السيّدة زينب عليها السلام، أم السيّدة مريم العذراء عليها السلام، أم لم يصدر الكلام عن أيّ واحدةٍ منهن، وإنّما كان الصوت صادرًا عن واحدٍ من المتعلّمين على أيديهن؟

وبذلك فإنّ حقيقة المكاشفات العرفانيّة غير واضحةٍ حتى عند الشخص صاحب التجربة، وإنّها لا يمكن أنْ تكون معتبرةً في الحالات العاديّة، أو أنْ تقع موردًا للاستناد، ناهيك عن إسناد التعاليم الدينيّة إليها. فإنّ اعتبارها يقوم على توفّر معيارٍ لتشخيصها، مهما كان الشخص يمتلك اعتقادًا جازمًا بصحّة مكاشفته وحقانيّتها وإلهيّتها. من ذلك ـ مثلًا ـ أنّ شخصًا يدّعي أنّه قد رأى روح القدس أو السيّد المسيح عيسى عليه السلام في المنام أو في اليقظة، وأنه قد حاوره، وأن السيّد المسيح عليه السلام، قد أرسله بمهمّةٍ. فمن أين نعلم أنّ ما شاهده كان حقًّا؟ وعلى فرض صدقه، هل

يكون حقًّا قد التقى بالسيّد المسيح عيسى عليه السلام، أم أنّه قد التقى في الواقع واحدًا من حوارييه؟ وهل هذا الشهود من صنع النفس، أم من إلقاءات الشيطان؟ وحتى لو قبلنا بأنّ هذه المكاشفة قد اقترنت بالخشوع والانجذاب والشعور بالهيبة ومختلف أنواع الشعور والأحاسيس، تبقى هذه الأسئلة على حالها.[١]

إنّ صرف تحقّق هذه الأحاسيس والمشاعر لا ينهض دليلًا على صدق ادّعاء صاحب المشاهدة وحقانيّته. وعليه فهل يمكن والحال هذه أنْ نقيم المفاهيم والتعاليم الدينيّة ـ الأعم من العقائد والأحكام والحقوق والوظائف الفرديّة والأسريّة والاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها من الموارد ـ على هذا النوع من المكاشفات؟ إنّ طريق التشخيص في هذا الشأن ـ من دون الاستفادة من العقل وتوظيفه في تقييم التعاليم الدينيّة ـ مغلقٌ حقًّا. ومن هنا يتعيّن على العارف السالك أنْ يعرض مكاشفاته على يقينيّات الدين وضروريّاته، ليدرك صحّتها من سقمها.

بالنظر إلى ما تقدّم نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ القضايا المعبّرة عن المكاشفات العرفانيّة والمشاهدات غير العامّة، ليست معتبرةً في حدّ ذاتها، بل إنّ اعتبارها رهنٌ بالتقييم على أساس المعايير الخاصّة، ومن بينها العقل؛ وعليه يتعيّن على صاحب التجربة أو العارف بعد المكاشفة أنْ يعمل على تقييم مشاهدته، وأنْ يعرضها على ميزانٍ متقنٍ، وعلى معيارٍ محكم.

---

١. كان هناك عارفٌ تقيٌّ قد ادّعى بحضور واحدٍ من كبار العرفان أنّه قد تشرّف برؤية أحد الأولياء، فقال له ذلك الأستاذ الكبير: إنّ ما رآه إنّما كان من صنع نفسه. والأعجب من ذلك حكاية ذلك الذي كان على الرغم من معارضته الشرسة للعرفان والفلسفة يسند صخبه وضجيجه إلى منام.

يمكن القول: إنّ القضايا الحاكية عن الشهود العامّ، التي لا تحتاج إلى رياضة، من قبيل: القضايا الحاكية عن المعرفة الحضوريّة للإنسان بنفسه، والقوى الإدراكيّة والتحريكيّة، والحالات النفسانيّة، هي قضايا معتبرةٌ في حدّ ذاتها وتحتوي على قيمةٍ معرفيّةٍ وإبستمولوجية. وبطبيعة الحال فإنّ هذا إنّما يكون فيما لو لم تكن مقرونةً بالعلوم الحصوليّة أو مزجها بتعبيراتها وتفسيراتها؛ وذلك لأنّ محكيها موجودٌ عند الجميع، ويمكن لكلّ شخصٍ من خلال الإشراف على الحاكي والمحكي أنْ يحرز صدقها من نفسه.

وإنّ المكاشفات العرفانيّة أو الشهوديّات غير العامّة في حالة الشهود وتحقّق التجربة العرفانيّة وعلى الشرط المذكور، بناءً على القول بحضوريّتها، لا تقبل الخطأ في حدّ ذاتها، ولكنّها لا تكون معتبرةً. إنّ عدم اعتبار المكاشفات العرفانيّة أو المشاهدات غير العامّة في نفسها، وحاجتها إلى الرياضة في حالة الكشف، يعود سببه إلى احتمال بطلانها أو نفسانيّتها وشيطانيّتها. وإنّ قابليتها للخطأ بعد الكشف يأتي من أنّها بلحاظ المنشأ تُعدّ إلهيّة، في حين يمكن أنْ تكون نفسانيّةً أو شيطانيّةً، أو أنْ تعمل النفس على نسبة ما هو مرتبطٌ بعالم الخيال المتّصل إلى عالمٍ آخر. وعلى هذا الأساس فإنّ تطرّق الخطأ إليها يكون بلحاظ التفسير؛ بمعنى أنّها على الرغم من كونها شيطانيّة أو نفسانيّة المنشأ، يحسبها صاحب التجربة إلهيّة، أو أنْ ينسب ما هو مرتبط بالخيال المتّصل إلى عالم العقل أو الخيال المنفصل. وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار العقل والقلب متوافقين في المعاني التي يحصلان عليها.

إنّ المشاهدات القلبيّة والمكاشفات العرفانيّة لا تكون معتبرةً من دون معيارٍ أو

ميزان. وإنّ اعتبارها رهنٌ بمعياريّتها، إلا أنّ البديهيّات الأوليّة ـ التي يكون العقل هو مصدر فهمها وإدراكها ـ تكون معتبرةً في حدّ ذاتها. وبطبيعة الحال فإنّ المعرفة العقليّة في القضايا الاكتسابيّة والنظريّة إنها تكون معتبرةً بشرط العمل على تقييمها بمعيارٍ ما، وأنْ يكون هذا المعيار هو الإرجاع إلى البديهيّ.

وعلى هذه الشاكلة يمكن القول: إنّ المعارف العقليّة النظريّة، والمعارف الشهوديّة بعد الشهود، إنّما تكون معتبرةً إذا تمّ تقييمها بمعيار، وإنّ القضايا من البديهيّات الأوّليّة والوجدانيّات وحدها هي التي تكون معتبرةً في حدّ ذاتها. إنّ الوجدانيّات هي القضايا المعبّرة عن العلوم الحضوريّة العامّة، من قبيل القضايا الحاكية عن المعرفة الحضوريّة للإنسان بنفسه، وقواه الإدراكيّة والتحريكيّة، والحالات النفسانيّة.

وعلى هذا الأساس لا يمكن الادّعاء بالمطلق أنّ الطريق الشهوديّ لكسب المعرفة معتبرٌ في نفسه مثل الطريق العقلاني، وفيما لو لم تكن هناك قرائن قويّةٌ على الخلاف، يكون الأصل الأولي بشأن المشاهدات العرفانيّة هو القول بصحّتها وصوابيّتها في إظهار الواقع ونفس الأمر. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن الادّعاء أنّ المشاهدات العرفانيّة تُظهر الواقع ونفس الأمر، وأنّ الأصل الأولي هو القول بصحّة المكاشفات؛ إذ لو كان المراد من المكاشفة هو ذات الشهود (دون التعبير عنه وتفسيره وبيان منشأه)، وكذلك لو تمّ عدّ جميع المكاشفات حضوريّةً، فمن الواضح أنّ الخطأ سوف لن يتطرّق إليها. وفي مثل هذه الحالة كيف يمكن القول بأنّ هذا النوع من المشاهدات العرفانيّة يعمل على إظهار الواقع ونفس الأمر؟ إنّ هذه

الأمور هي عين الواقعيّة، وليســت حاكيةً عنها. ومن هنا فإنّ التعبير المذكور ليس صحيحًا، وهو ناشــئٌ من المســامحة في التعبير. وفي المقابل إذا كان المراد هو التعبير عنها وتفسيرها، وكان الأصل الأوّلي هو القول بصحّة التعبير عنها وتفسيرها، فمن الواضح أنّ هذا الكلام سوف يكون باطلًا من الأساس.

يُضاف إلى ذلك أنّ ردّ اعتبار المنهج الشهوديّ، لا يضعنا في الدين أمام مشكلة، وإنّما تنشأ المشكلة من حيث يرد في دائرة التعاليم الأساسيّة في العقائد الدينيّة مصدرٌ آخر غير العقل. إذا لم يكن تفسـير الوحي ممكنًا إلّا على أسـاس المكاشـفة والعلم والحضوريّ والشهود، فهل يعني ذلك عدم إمكان تقديم تفسيرٍ صحيحٍ عن الوحي والإلهام وتواصل الأنبياء مع الله والملائكة إلّا بوسـاطة اعتبار الشهود والمكاشفة؟ إنّ طرق معرفة الإنسـان ومصادرها تنقسـم إلى قسـمين، وهما: الطرق المتعارفة، والطرق غير المتعارفة. إنّ الوحـي مصدرٌ خاصّ بالأنبياء، والإلهام مصدرٌ خاصٌّ بالأئمّة المعصومين، وإنّ هذين المصدرين المعرفيين إنّما يختصّان بهؤلاء الأشخاص المقدّسين عليهم السلام، وأمّا الآخرون فهم قاصرون عن الوصول إلى هذين المصدرين.

وحتى إذا اعتبرنا الوحي والإلهام من العلم الحصوليّ، أو حتى إذا لم يكن لدينا تفسـيرٌ صحيحٌ عن الوحي، ولم نتمكّـن من تحليله، فإنّه لّمـا كان يعبّر عن الوحي عادةً بـ (الشـعور الخفيّ)، فيمكن لنا إثبات مرجعيّة قـول النبيّ والإمام المعصوم من طريق العقل. لو قال شـخص بأنّ جميع المكاشفات العرفانيّة ليست صحيحة، ومن هنا وضـع العرفاء معايير للتمييز بين المكاشـفات الصحيحة والمكاشـفات الخاطئة، وبذلوا في هذا المجال جهودًا كبيرة؛ إذًا كيف يمكن له الادّعاء بأنّ القضية

المعبّرة عن المكاشفة العرفانيّة ليست معتبرةً في حدّ ذاتها؟ إنّ التجارب والمكاشفات العرفانيّة ليســت معتبرةً، إلا إذا تمّ إثبات اعتبارها بوساطة طريقٍ معياريّ. وحتى الحدس الصائب ـ الذي يمكن عدّه مرتبةً من الكشف بالنسبة إلى الإنسان العادي ـ هو من بين المعارف التي يمكن اختبار صحّتها أيضًا.

والحاصل أنّ التجارب العرفانيّة والمشاهدات غير العامّة بعد التجربة، وبعبارة أوضح: إنّ القضايا المعبّرة عن التجارب العرفانيّة والمكاشفات غير العامّة إنّما تكون معتبرةً في طول العقل لا في عرضه. وإنّ اعتبارها حتى بالنسبة إلى صاحب التجربة إنّما يكون إذا لم تكن متنافيةً مع العقل، أو كان بالإمكان عرضها على المعصوم عليه السلام. وبنــاءً على الفرض الأخير، فإنّ اعتبارها يكون في طــول اعتبار العقل والمعصوم؛ وذلك لأنّ اعتبار المعصوم إنّما يتمّ إحرازه بالنسبة إلى الآخرين ـ لا بالنسبة إلى نفسه ـ من طريق العقل والاستدلال العقليّ. ومن هنا فإنّ الشخص صاحب المشاهدة لا يســتطيع أنْ يقيم معتقداته الدينيّة على أساس المكاشفات العرفانيّة. وبطبيعة الحال فإنّ المسألة بالنسبة إلى الآخرين ـ الذين لم يحصلوا على مثل هذه التجارب، ويكتفون برواية الســالكين والعرفاء ـ أكثر وضوحًا. ومــع ذلك كلّه يمكن في بعض الموارد وعلى أساس بعض القرائن والشواهد، إحراز اعتبارها بالنسبة إلى صاحب التجربة وبالنسبة إلى الآخرين أيضًا.

نسبة الوحي والإلهام إلى التجربة العرفانيّة

كما سبق أنْ ذكرنا فإنّ الاتجاه العرفانيّ يقع في قبال الاتجاه الإحساسي نحو التجربة الدينيّة، وعلى أساس ذلك تكون التجربة الدينيّة مساويةً للمكاشفة والشهود العرفاني، أو أنّ التجارب العرفانيّة تشكّل طيفًا واسعًا منها. وبعد أنْ رفضنا إرجاع الوحي والإلهام إلى التفسير الإحساسي عن التجربة الدينيّة، نواجه الآن هذا السؤال القائل: هل يمكن خفض الوحي والإلهام إلى نوعٍ من المكاشفة والتجربة العرفانيّة؟

وقد أجبنا عن هذا السؤال في الفصل الثاني عند البحث حول التمايز بين الوحي والإلهام والمكاشفة، وكانت حصيلة هذا الجواب على النحو الآتي: إنّ الوحي والإلهام في ثقافتنا ليسا من المصادر المعرفيّة للناس العاديين. وإنّما الوحي مصدرٌ معرفيٌّ خاصٌّ بالأنبياء، وإنّ الإلهام مصدرٌ معرفيٌّ للأئمّة المعصومين عليهم السلام. إنّ الوحي هو الشهود المباشر من قبل النبيّ، أو الحقيقة الملقاة بوساطة ملَك الوحي الذي يحصل عليه الأنبياء بنحوٍ مباشر. وإنّ الوحي سواء اعتبرناه معرفةً حصوليّةً أم اعتبرناه معرفةً حضوريّةً، أو فصّلنا القول فيه وقلنا إنّه في بعض موارده بأنّه معرفةٌ حضوريّةٌ وفي بعض موارد الأخرى معرفةٌ حصوليّة، فإنّه في ضوء المدارك الدينيّة لا يقبل الخطأ، ولا يمكن أنْ يتطرّق إليه الخطأ والاشتباه أبدًا. ومن هنا فإنّ الصفة الأبرز فيه هي العصمة. وإنّ الإلهام ـ على الرغم من اختلافه الجزئي عن الوحي، بل هما بناءً على التحقيق وبلحاظ الحقيقة شيءٌ واحد ـ كذلك مثل الوحي لا يتطرّق إليه الخطأ، وهو معصومٌ ومصانٌ من الخطأ والاشتباه أيضًا. إنّ هذين

المصدريـن اللذين اعتبرناهما من المصادر المعرفيّة الدينيّـة الخاصّة، على الرغم من كونهما نوعًا من الشـهود، إلا أنّهما يختلفان بنحوٍ جوهريّ عن الشهود والمكاشفات العرفانيّة.

إنّ العصمة من أبرز خصائص الوحـي والإلهام من وجهة نظر العرفاء، وإنّ الشـهود في مرتبة الولاية والرسـالة الواقع ما دون شهود مرتبة الواجب، أعلى من شـهود الموجودات الدانية. وإنّ التمايز بينهما يكون بتعدّد المرتبة. فأحدهما في غاية الشـدّة، والآخر في غاية الضعف؛ وعلى هذا الأسـاس لا يمكن للعارف أنْ يصل بوساطة الكشف إلى أيّ واحدٍ من هاتين المرتبتين. وعلى هذا الأساس فإنّ المكاشفة تقع إلى جانب الوحي والإلهام، ولا يمكن خفضهما إلى مستوى مكاشفات العرفاء وتجاربهم.

ومـن ناحية أخرى فإنّ الوحي والإلهام بلحـاظ الحقيقة في حدّ ذاتهما نوعٌ من المكاشـفة. ويبدو من هـذا الرأي في تحليـل الوحي والإلهام بالمكاشـفة والتجربة العرفانيّـة، وإنّ هذا الفهـم حولها لا ينطوي على محذور، بل هـو من أكثر الوجوه احتـمالًا وقوّة؛ وذلك لأنّ تحليل أو تفسـير الوحي والإلهـام بالتجربة العرفانيّة لا يعني أنّ الوحي والإلهام في مسـتوى مكاشفات الآخرين. إنّ المكاشفات العرفانيّة على مراتب عديـدة. وإنّ مراتبها العالية إنّما تحصل للأشـخاص الكاملين، الذين هم الأنبيـاء والأولياء المعصومـين الربّانيين. وقـد التفت العرفاء المسـلمون إلى هذه النقطة، ومن هنا فقد سـعوا إلى وضع الوحي والإلهام إلى جانب المكاشـفات والتجارب العرفانيّة، وليسا قسمًا منهما. وكما تقدّم في الفصل الثاني، فإنّهم قد قسّموا

مصــادر المعرفة العرفانيّة على النحو الآتي: ١ ـ الوحي. ٢ ـ الإلهام. ٣ ـ المكاشــفة. هذا في حين أنّ الوحي والإلهام في ضوء مبانيهم ـ حتى عندما يكون الوحي خطابًا كلاميًّا ومسموعًا ـ هو نوعٌ من الشهود، وبلحاظ الحقيقة، من أنواع المكاشفة. وربما كان وضع الوحي والإلهام إلى جانب المكاشفة لأجل ألّا يتمّ خلط الوحي والإلهام بمكاشفات العارفين.

النتيجة

تعرّضنــا في هذا الفصل ـ بعد طرح كثيرٍ من الأسـئلة حول التجربة الدينيّة ـ إلى خصوص أهمّ الأسئلة المعرفيّة والإبستمولوجيّة من وجهة نظرنا، وتوصّلنا إلى النتائج الآتية:

أولًا: في الجــواب عن الســؤال حول ماهيّــة التجربة الدينيّــة وحقيقتها، بعد رفض إرجاع التجربة الدينيّة إلى الإحســاس، وبحث تفسيرها بالتجربة العرفانيّة، توصّلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ التجارب الدينيّة في ضوء الفهم الأخير تحتوي على مضمونٍ معرفيّ. وعلى الرغم من أنّ الإحساس ـ من وجهة نظرنا ـ ملازمٌ للمعرفة، وإنّ تجارب من قبيل: الشــعور بالألم واللذة والفرح وما إلى ذلك، مقرونةٌ بالمعرفة الحضوريّة، فإنّ ظاهرة الإحســاس في حدّ ذاتها ليست أمرًا معرفيًّا ولا يفيد معرفة. إنّ الحالات النفســانيّة لمّا كانت بأجمعها معلومةً بالعلم الحضوريّ، فإنّها تنقسم إلى قســمين، وهما: الحالات النفسانيّة المعرفيّة، والحالات النفســانيّة غير المعرفيّة. إنّ الأحاســيس بالإضافة إلى معلوميّتها بالعلم الحضوري، مقرونةٌ بالمعرفة الحصوليّة بشأن علل ظهورها وكيفيّة حصولها وما إلى ذلك.

ثانيًـا: كان السـؤال المهم الثـاني على النحـو الآتي: هل التجـارب الدينيّة أو العرفانيّـة انعكاسٌ للتعاليـم والمفاهيم الدينيّة، وتتبلور على أسـاس أطرٍ المعارف الدينيّـة والمفاهيم التي قَبِل بها الشـخص، أم لها هويّةٌ مسـتقلّةٌ عنها؟ وقد توصّلنا في جوابنا عن هذا السـؤال ـ بعد رفض البنيويّة ـ إلى هذه النتيجة، وهي أنّ التربية والتعاليـم الدينيّة على الرغـم من امتلاكها دورًا كبيرًا في ظهـور التجارب الدينيّة والعرفانيّة، فإنّ هذا الكلام لا يعني أنّ جميع التجارب الدينيّة أو العرفانيّة من صنع الذهن، ولا تعبّر عن حقائق خارجةٍ عن البنية الذهنيّة للإنسـان. يُضاف إلى ذلك أنّ المعرفة الشـهوديّة في ذاتها ومبدئها فطريّةٌ وحضوريّةٌ ولا تقبل الخطأ. وعلى هذا الأساس فإنّ التربية والتعاليم الدينيّة لا دور لها في ظهور هذا النوع من التجارب، وإنّـما تلعب دورًا كبيرًا في تفسـيرها. ومن ناحيةٍ أخرى من خـلال أدنى تأمّلٍ في التجـارب العرفانيّة لمختلف المذاهب والأديان، ندرك أنّ هناك نواةً مشـتركةً بين جميـع هذه المذاهب. ومن هنا فإنّ الرؤيـة الذاتيّة جديرةٌ بالتأمل ويجب العمل على تعديلها. ثم ذكّرنا بعد ذلك أنّنا في الجواب عن المسألة المذكورة يجب أنْ نلتفت إلى نقطةٍ أخرى، وهي تقسيم المشاهدات إلى مشاهدات عامّة ومشاهدات غير عامّة.

ثالثًا: إنّ السـؤال المعـرفي والإبسـتمولوجي الأهمّ حول التجـارب الدينيّة والعرفانيّة هو: هل هذه التجارب معتبرةٌ، وذات قيمةٍ معرفيّةٍ بالنسبة إلى أصحاب التجربـة؟ وفي الجـواب عن هذا السـؤال وصلنـا إلى نتيجة مفادها أنّـه لو عُدّت المكاشـفات والتجـارب العرفانيّة معرفـةً حضوريّة، فإنّها في مثل هـذه الحالة لن تكـون قابلةً للخطأ. وبنظرةٍ أدقّ يمكن القول بأنّه لا يمكن حتى وصفها بالصدق

والخطأ، على الرغم من أنّه قد يتطرّق الخطأ إلى التعبير عنها وتفسيرها. في حين أنّ هذه المشاهدات والمكاشفات العرفانيّة قابلة للخطأ، فهي بلحاظ المنشأ إمّا من الحقّ وإمّا من الباطل، ومن هنا فإنّها حتى بالنسبة إلى صاحب المشاهدة في أثناء التجربة ما لم تصل إلى المرتبة التي يمكن فيها التمييز بين الحقّ والباطل لا تكون معتبرة.

وبطبيعة الحال فإنّه حتى بعد الكشف يكون تمييز حقانيّتها أو ربانّيتها وملَكيّتها من بطلانها أو نفسانيّتها وشيطانيّتها صعبًا أيضًا. وعلى الرغم من أنّ العرفاء المسلمين قد ذكروا كثيرًا من المعايير لتشخيص مناشئها، فإنّ كثيرًا من المكاشفات والمشاهدات العرفانيّة لا يمكن تقييمها بهذه المعايير، ولا يمكن تمييز ربانيّتها وحقّانيتها من شيطانيّتها وبطلانها؛ لذا لا يمكن لصاحب المشاهدة أنْ يقيّم عقائده وتعاليمه الدينيّة على أساسها فقط. ومع ذلك يمكن لهذه التجارب أنْ تصاغ بوساطة العقل وبمساعدته على شكل برهانٍ استدلاليّ يمكّن صاحب التجربة أو الآخرين من أنْ يُقيموا إيمانهم أو مفاهيمهم الدينيّة على أساسه.

يضاف إلى ذلك أنّ التجارب الدينيّة حتى بمعنى المكاشفات والتجارب العرفانيّة لا تؤدّي دورًا كبيرًا في القول بتعاليم الدين، بل تجب الاستعانة في معرفة تعاليم الدين بطرقٍ ومصادر أخرى، من قبيل: العقل، والدليل النقليّ، أو النصوص الدينيّة. إنّ أهمّ التعاليم الاعتقاديّة في الدين تُعرف من طريق العقل؛ ومن هنا يُعدّ العقل في النصوص الإسلاميّة حجّةً باطنيّة، وإنّ اعتبار النبيّ والوحي من (الحجج الظاهريّة) يقوم على أساسه.[1]

١. حسين زاده، معرفت ديني: عقلانيت ومنابع ،الفصل السابع والثامن.

ولا يمكــن تجاهل دور العلم الحضــوريّ في العلم بوجود الله، الذي هو نوعٌ من الشــهود العام، كما أنّ بعض أنواع التجارب تعمل في مراحل الســير والسلوك على زيادة إيمان ويقين الســالك إلى الحقّ تعالى وأسمائه الحسنى. ومع ذلك كلّه فإنّ العلم الحضوريّ بالنفس ومبدئها ليس من المكاشفات العرفانيّة، بل من المشاهدات البسيطة والعامّة التي تختلف عن المكاشفات العرفانيّة إلى حدٍّ كبير. وبناءً على فرضٍ خاطئٍ حتى لو عُدّ كلا الأمرين مكاشــفةً أو تجربةً عرفانيّة، ســوف تكون في هذه الحالة جزءًا من مسألة العلم الحضوري بالمبدأ،[١] ومن ثَمّ ما هو الدور الذي ستؤدّيه معرفة النفس والمكاشفات والتجارب العرفانيّة في معرفة المفاهيم والتعاليم الدينيّة الأخرى؟

رابعًا: فيما يخصّ الجواب عن الســؤال المعرفيّ الآخــر حول التجربة الدينيّة أو العرفانيّة، القائم على اعتبارها بالنســبة إلى الآخرين، يجــب القول: إنّه على الرغم مــن أنّ الآخرين يمكنهم الحصول على تجربةٍ ومكاشــفةٍ من خلال الرياضة أو من دونها، فإنّهم ما داموا لم يحصلوا على مكاشــفة، لا يكون لنقل تجارب ومكاشــفات صاحب التجربة اعتبارٌ بالنســبة لهم؛ وذلك لاحتمال تطرّق الخطأ إلى تعبير المتكلّم وتفسيره. وفي الأوضاع الراهنة لا يمكن تقديم معيارٍ جامعٍ ومتاحٍ لتقييمها. ومن هنا لا بدّ في إثبات المفاهيم الأساســيّة للمعتقدات الدينيّة من الاســتناد إلى الدليل

---

١. من الجدير ذكره أنّه من خلال المكاشــفة والشهود العرفاني يمكن مشاهدة خصائص البرزخ والقيامة، وهــذا الأمــر في حدّ ذاته يعمل عــلى تقوية الإيمان، ولكن مــن الواضح أنّ الإيــمان ـ في مراتبه الأوليّة والمتوســطة في الحد الأدنى ـ لا يحتاج إلى العلم والاعتقاد التفصيليّ بهذا النوع من الأمور، بل يكفي فيه مجرّد الاعتقاد الإجمالي فقط.

العقلي وسائر الأدلة المشتركة والعامة الأخرى، من قبيل: الأدلة النقليّة الموجودة في متناول الجميع، بدلًا من التمسّك بالتجارب الدينيّة والعرفانيّة.

خامسًا: تعرّضنا بعد ذلك في بحث السؤال المعرفي القائل: هل يمكن خفض الوحي والإلهام إلى نوعٍ من المكاشفة والتجربة العرفانيّة؟ وتوصلنا إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الوحي والإلهام بلحاظ الحقيقة هما في حدّ ذاتهما نوعٌ من المكاشفة. وعلى هذا الأساس يبدو أنّ هذا النوع من الفهم بشأن الوحي لا ينطوي على محذورٍ أبدًا، بل يبدو أنّه هو الوجه الأقوى والأكثر احتمالًا؛ وذلك لأنّ تحليل الوحي والإلهام بالتجربة العرفانيّة لا يعني أنّ الوحي والإلهام على مستوى المكاشفات التي تحدث للآخرين. إنّ المكاشفات العرفانيّة على مراتب عديدة، وإنّ مراتبها العالية إنّما تحصل للأشخاص الكاملين، وهم الأنبياء والأولياء المعصومين الربانيين عليهم السلام.

الفصل الخامس

الفطرة بوصفها مصدرًا للمعرفة الدينيّة

الخلاصة

يمكن لمفهوم الفطرة الذي تمّ التأكيد عليه في النصوص والثقافة الإسلاميّة كثيرًا أنْ يكون مرتبطًا بالمعرفة الدينيّة من جهاتٍ متعدّدةٍ ومتنوّعة. ومن بين أهمّ تلك الجهات هو النظر إلى الفطرة بوصفها مصدرًا للوصول إلى الدين، واستقلال الفطرة أو عدم استقلالها في عرض مصادر المعرفة الدينيّة الأخرى، وارتباط الفطرة بالتجربة الدينيّة. وسوف نسعى في هذا الفصل ـ بعد إلقاء نظرةٍ عابرةٍ على معاني واستعمالات (الفطرة) ـ إلى بيان ومناقشة الأبحاث المعرفيّة والإبستمولوجيّة القابلة للبيان في هذا الشأن بشكلٍ مختصر.

المقدّمة

في سياق البحث حول المصادر الخاصّة بالمعرفة الدينيّة، يجدر بنا الالتفات إلى هذه المسألة أيضًا، وهي: هل يمكن للفطرة أنْ تكون مصدرًا من مصادر المعرفة الدينيّة على غرار المصادر الخاصّة بالمعارف الدينيّة، من قبيل: الوحي، والإلهام، والمصدر التلفيقي بينهما، أو على غرار المصادر العامّة والمشتركة لها، من قبيل: العقل، والدليل النقلي، والعلم الحضوريّ، والمكاشفة، أو التجربة العرفانيّة؟.[1]

إنّ البحث التفصيلي لهذه المسألة يحتاج إلى كثيرٍ من المقدّمات، وقد تمّ بيان

---

١. من الجدير ذكره أنّ العلم الحضوري والمكاشفة أو التجربة العرفانيّة، من المصادر العامّة والمشتركة في المعارف البشريّة، وتشمل المفاهيم الدينيّة من قبيل: الله، والبرزخ، والقيامة أيضًا، ومن خلال التعلّق بهذا النوع من المفاهيم، فإنّها تختصّ بدائرة المعارف الدينيّة.

هــذه المقدّمات والبحث حولها في مختلف العلوم الإســلاميّة، من قبيل: التفســير، والــكلام، ونظائرهما. وبنظرةٍ عابــرةٍ إلى القرآن والروايــات والأبحاث المذكورة في العلــوم المذكورة آنفًا، يمكن لنا القول باختصــار: إنّ معرفة الله في رؤية العلماء المسلمين وفي ضوء النصوص الإسلاميّة هي معرفةٌ فطريّة. ومن هنا فإنّه من وجهة نظر الإســلام ـ الذي أكّد هذا المفهوم كثيرًا ـ يمكن التعرّف على الله في دائرة الدين من طريق الفطرة، وعدّ الفطرة مصدرًا للوصول إلى المعرفة الدينيّة. وبناءً على نظريّة الفطــرة فإنّها تعدّ ـ في بُعد الآراء ـ ركيزةً ومصدرًا للدين، ولكنّها ليســت المصدر الوحيــد له بطبيعة الحال. وهنا نواجه الأسـئلة الآتية: هــل الفطرة رؤيةٌ على غرار مصادر المعرفة الدينيّة المتقدّم ذكرها، وهل هي مستقلّةٌ عنها؟ وما هي حقيقة الفطرة أساسًا، وأيّ نوعٍ من أنواع المعرفة تكون هي الفطرة؟

ومن الجدير ذكره أنّه بالإضافة إلى هذه المسألة أو المسائل المذكورة، التي تبحث في مصدريّة الفطرة واستقلالها وماهيّتها، هناك كثيرٌ من الأبحاث المهمّة والأساسيّة الأخرى التي يمكن بيانها في هذا الشــأن أيضًا. وإنّ من هذه الأسئلة: ما هي صلة الفطــرة بالتجربة الدينيّة في بُعد الاتجاهات والمطالب؟ وهل يمكن إرجاع التجربة الدينيّة ـ بما هي شــعورٌ وإحســاسٌ بالتبعيّة إلى المطلق، والشــوق إليه، أو شــهوده ومشــاهدته ـ إلى الفطرة؟ وهل يمكن لنــا ـ من خلال وجود الطلب والميل القلبيّ لدى الإنســان أو الشــعور بالتبعيّة والتعلّق بالمطلق والبحــث عن موجودٍ يتّصف بالكمال المطلق ـ أنْ نؤمن بوجود الله سبحانه وتعالى؟

وعليه من الواضح أنّ مسألة التجربة الدينيّة ترتبط ببحث الفطرة؛ ومن هنا لا

ينبغي الغفلة عن الفطرة عند الخوض في البحث حول التجربة الدينيّة.

إنّ بحث المسائل المعرفيّة التفسيريّة المطروحة حول الفطرة ـ وحتى الجواب الإجمالي عنها ـ يقوم على إلقاء نظرةٍ عابرةٍ على مصطلحات واستعمالات مفردة (الفطرة)، والبحث والتنقيب حول حقيقتها، وبأيّ معنى تكون الرؤية والتوجهات فطريّةً. من هنا سوف نبدأ البحث بشرح المعنى اللغوي لكلمة (الفطرة)، وموارد استعمالها وتطبيقاتها.

معاني الفطرة واستعمالاتها

في إطار توضيح المعنى اللغويّ واستعمالات مفردة الفطرة، سوف نعمل أوّلًا على إلقاء نظرةٍ عابرةٍ إلى المعاني اللغويّة لهذه الكلمة، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان المصطلحات والاستعمالات المتنوّعة لهذه المفردة على نحوٍ جامع نسبيًّا.

المعنى اللغويّ لمفردة (الفطرة)

إنّ الفِطْرة (على وزن فِعْلة) تعني في اللغة نوعًا من الخَلْق أو خصائص الخِلْقة، وإنّ مفردة الفطريّ تستعمل للدلالة على أمورٍ متحقّقة في طبيعة الشيء وجبلّته وبنيته، حيث تقتضيها فطرة وخَلْق ذلك الشيء.[1] إنّ هذه المفردة بلحاظ المعنى

١. قال الخليل في تعريف الفطرة: «وفطر الله الخلق، أي خلقهم، وابتدأ صنعة الأشياء، وهو فاطر السماوات والأرض. والفطرة: التي طبعت عليها الخليقة من الدين. فطرهم الله على معرفته بربوبيته» (الفراهيدي، العين، ج ٢، ص ٩٨). وقال الجوهري: «والفَطرُ: الابتداءُ والاختراعُ. قال ابن عبّاس رضي الله عنه: كنت لاأدري ما فاطِرُ السموات حتّى أتاني أعرابيّانِ يختصِمان في بئر فقال أحدهما: أنا فَطَرتُها. أي أنا ابتدأتها» (الجوهري، الصحاح في اللغة، ج ٢، ص ٤٧). وقال العسكري: «الفرق بين الفطر والفعل: إنّ الفطر إظهار الحادث بإخراجه من العدم إلى الوجود كأنّه شق عنه فظهر، وأصل الباب الشقّ، ومع الشقّ=

اللغويّ واسعةٌ ومطلقة، وتشــمل حتى الأمور الجِبلّية المتعلّقة بالحيوان والإنسان أيضًا، وأمّا بحسـب المصطلح الشائع في الثقافة الإسلاميّة، فلا يتمّ استعمالها إلّا في الأمور الفطريّة الخاصّة بالإنسان فقط.

إنّ مصطلـح الفطريّ يسـتعمل في المعـارف والآراء، كما يُسـتعمل في باب الاتجاهـات والمطالـب والرغبـات أيضًا. وبذلك تكـون هذه المفردة شـاملةً من هـذه الناحية أيضًا، ولا تختصّ ببُعد المعرفة أو الاتجاه فقط. وفي الوقت نفســه فإنّ استعمالها رهنٌ بتحقّق وتوفّر شرائط خاصّة. إنّ هذا المصطلح إنّما يُطلق على الآراء والتوجّهـات أو المدركات والمطالب الإنسـانيّة التي تشـتمل في الحدّ الأدنى على الخصائص الآتية:

١. عدم الاكتسابيّة، وعدم الاحتياج إلى التعلّم.

=الظهور ومن ثم قيل: تفطّر الشجر، إذا تشقق بالورق، وفطرت الإناء شققته، وفطر الله الخلق أظهرهم بايجـاده إيّاهـم كما يظهر الورق إذا تفطّر عنه الشـجر؛ ففي الفطر معنى ليـس في الفعل، وهو الإظهار بالإخراج إلى الوجود قبل ما لا يستعمل فيه الظهور ولا يستعمل فيه الوجود، ألا ترى أنّك لا تقول إن ّالله فطـر الطعام والرائحة كما تقول فعل ذلك» (العسـكري، الفروق اللغويّة، ص ٤٠٧. ويُنظر أيضًا: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج ١، ص ٤٨٣؛ وابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج ٥، ص ٥٥؛ والراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٣٩٦؛ وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج ٣، ص ٤٥٧؛ والزمخشري، أساس البلاغة، ج ١، ص ٣٥٤؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ١٩٠ ـ ١٩١، وج ١٦، ص ١٧٨).

إنّ الفطـرة ـ طبقاً لأكثر المصادر المذكورة أعلاه ـ تعني الخلق الإبداعي، وأنّ الفطرة بمعنى خصوصيّة في الخلـق مودعـة في بنية الشيء. ومن هنا فإنّ أيّ نوعٍ من أنواع التفسـير الأخرى حول المعنى اللغويّ لكلمة الفطرة ـ على ما ورد من رؤية للشيخ حسن المصطفوي ـ فهو قابلٌ للنقد والمناقشة. (المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٩، ص ١١١ ـ ١١٢).

٢. الثبات وعدم التغيير، وعدم إمكان التبديل.

٣. شموليّة المفردة وعموميّتها، وعدم اختصاصها بصنفٍ خاصّ.

والآن ندخل في التحقيق بشأن الإجابة عن هذا السؤال القائل: ما معنى مصطلح أو مفهوم الفطرة بشأن الآراء وكذلك التوجّهات أيضًا؟

الفطرة في بُعد الآراء

هناك عددٌ من المعاني والاستعمالات أو المصطلحات المتصوّرة في استعمال مفردة الفطريّ، ويمكن بيانها على النحو الآتي:

١. المعرفة الحضوريّة: طائفةٌ من المعارف الحضوريّة للإنسان، من قبيل: علم الإنسان بنفسه ومبدئه، فهو من العلوم الفطريّة المودعة في جِبلّته، والمقرونةٍ بطينته وخلقه.

٢. المعرفة الحصوليّة.

وإنّ استعمال الفطريّ بشأن المعارف الحصوليّة بدوره، يمكن تصوّره على عدّة أنحاء، وهي:

أ. فطريّة بعض أنواع العلم الحصوليّ بالنسبة إلى الإنسان، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ نظريّة رينيه ديكارت بشأن فطريّة بعض مفاهيم الله والنفس والامتداد، ورؤية إيمانوئيل كانط حول فطريّة المقولات.

ب. الفطريّات أو القضايا التي تكون قياساتها معها، ولا تحتاج في تصديقها إلى تفكير وإقامة دليلٍ أو برهان. إنّ هذا النوع من القضايا بديهيّة، وقد تمّ عدّها بديهيّةً ثانويّةً وليس بديهيّةً أوّليّة، من قبيل القضيّة القائلة: (الأربعة

نصف الثمانية).

ج. البديهيّات الأوّليّة: يتمّ التعبير عــن البديهيّات الأوّليّة بالفطريّة أو فطرة العقل أحيانًا؛ بمعنى أنّ العقل وحده وعلى أساس بنيته، ومن دون الحاجة إلى أمرٍ من خارجه، من قبيل: الحواس والشــهود أو الاستدلال، يصدّق هذا النوع مــن القضايا بمجرّد التصوّر الصحيــح للموضوع والمحمول والعلاقة بينهما.

ب. القضايــا النظريّة المتاخمة للبديهيّة، التي لا تحتاج إلى أدلّةٍ معقّدة، ويمكن لكلّ شخصٍ أنْ يدركها ويصدّق بها باستدلالٍ يسير.[1]

د. القضايا الارتكازيّة: من قبيل علمنا بوجود العالم في خارج الذهن.[2]

هـ. القضايا الوجدانيّة (الوجدانيّــات) الحاكية عن العلم الحضوريّ العام، من قبيل قضية (أنا موجود)، التي تحكي عن العلم الحضوريّ بنفسي.

و.التصوّرات والتصديقات الفطريّة، في قبال التصوّرات والتصديقات غير الفطريّة: إنّ هذا التعبير شــائع عند الإشراقيين، ويبدو أنّ شيخ الإشراق (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هــ) هو أوّل من اســتعمل هذا المصطلح بدلًا من البديهيّ

---

١. المطهري، مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش ورئاليسم، ج ٦، ص ٢٦٢؛ والمصباح اليزدي، آموزش فلســفه، ج ٢، الدرس الحادي والستون؛ والمصباح اليزدي، معارف قرآن: خداشناسي و ...، ص ٣٦ ـ ٤٧؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ١٩٠ ـ ١٩١، وج ١٦، ص ١٧٨، وص ١٨٦ ـ ١٨٧، وص ١٨٩ ـ ١٩٣، وغيرها.

٢. المصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج ١، الدرس الثالث والعشرون.

والنظـري.[١] ولكن المراد منه هو ذات البديهـيّ والنظريّ، كما فسّر قطب الدين الشيرازي عبارته بالبديهيّ، إذ يقول:

«وبعضها [فطرية] أي بديهيّة لا تفتقر إلى اكتساب من حيث هي».[٢]

ومن بين العرفاء عمد ابن تركة إلى اسـتعمال كلمة الفطريّ في قبال الفكريّ،[٣] بيد أنّ مراده هو المصطلح الشـائع في البديهيّ والنظريّ نفسه.[٤] وعلى هذا الأساس فإنّ الاستعمال السابع في الواقع عبارةٌ عن رفع اليد عن المصطلح البديهيّ والنظريّ الشـائع، والاسـتعمال غير الفنّي للمفـردات الفطريّة وغير الفطريّـة، أو الفطريّة والفكريّة بدلًا منها، من دون أنْ يكون المعنى اللغويّ لكلمة (الفطري) ـ الذي هو من طبيعة الخلق وجزءٌ من بنيته ـ هو المنظور.

أمّـا يتعلّق بالطائفة الرابعة من القضايا، يجدر بنـا القول إنّها تختلف بوضوح عن القسم الثاني. ومن بين الاختلافات بينهما أنّ هذه الطائفة نظريّة، والقضايا من القسـم الثاني بديهيّة. إنّ الاسـتدلال في هذه الطائفة على الرغم من بساطته وعدم تعقيده، فإنّه غير حاضرٍ في النفس، ويحتاج إلى تفكير، وأمّا بشأن القضايا من القسم الثاني، فالأمر على العكس من ذلك.

من الممكن إرجاع الاسـتعمال الخامس إلى الاسـتعمال الثـاني؛ إذ إنّ القضايا الارتكازيّة، من قبيل: العلم بوجود العالم، يقوم على استدلالٍ بسيط قائمٍ في النفس

---

١ .السهروردي، منطق التلويحات، ص١؛ والسهروردي، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٨.

٢ .السهروردي، حكمة الإشراق، المطبوع في: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ٥٠.

٣. ابن تركة، كتاب المناهج في المنطق، ص ٢ ـ ٣.

٤ .حسين زاده، معرفت بشري: زيرساختها، ص ١٥٥ ـ ١٦٤.

وحاضرٍ فيها. وعلى هذا الأساس وفي ضوء هذا التعريف، فإنّها وإنْ كانت بحاجةٍ إلى دليلٍ واستدلال، إلا أنّها غير محتاجةٍ إلى التفكير؛ إذ تكون أدلّتها معها. وعلى هذا الأساس فإنّها من مصاديق الفطريّات التي هي من قسم البديهيّات الثانويّة، وعلى الرغم من بداهتها تحتاج إلى دليلٍ وبرهان، لا إلى فكرٍ وترتيب مقدّمات تخدش في بداهتها.[1] ولو تمّ تفسير الطائفة الخامسة من القضايا بأنّها قضايا نظريّة لا تحتاج إلى استدلالٍ معقّد، ولكنّها في الوقت نفسه تحتاج إلى تعقّلٍ وتفكير، وعلى الرغم من قربها وبداهتها نظريّة، فإنّها سوف تنخفض إلى المعنى أو الاستعمال الرابع، وسوف تتّحد مع هذا القسم.

إنّ الاستعمال أو المصطلح الأوّل، رؤية ذات قراءاتٍ متنوّعةٍ، وتحظى بكثيرٍ من الأنصار في الفكر الفلسفيّ في الغرب، وإنّ أمثال رينيه ديكارت وأتباعه، وإيمانوئيل كانط، وكلّ الذين تأثّروا به في هذا المجال، يدافعون عن فطريّة بعض المفاهيم والأفكار وإيداعها في بنية الإنسان. إنّ هذا النوع من النظريّات والاستعمال أو المصطلح الذي ظهر عنها، قد نشأ من الضعف والعجز في بيان كيفيّة وصول الإنسان إلى المفاهيم الفلسفيّة الثانويّة، وتمييزها من سائر المفاهيم الكليّة الأخرى، وحلّ المشاكل المعرفيّة والإبستمولوجيّة.

وأمّا من وجهة نظر المفكّرين المسلمين، فليس هناك أيّ مفهومٍ أو قضيّة، وبتعبيرٍ جامع: ليس هناك أيّ علمٍ حصوليّ للإنسان. إنّ الإنسان في بداية الخلق لا يحتوي ذهنه على أيّ مفهومٍ بالفعل، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ

---

١. من الجدير ذكره أنّ هناك تمايزاً ـ في ضوء هذا المصطلح ـ بين الاستدلال والتفكير.

أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.[١] ولكن الإنسان يصل بعد ذلك بالتدريج عن طريق الحواس الظاهريّة إلى تحصيل المفاهيم الجزئيّة، ثم يصل بعد ذلك من طريق العقل إلى المفاهيم الكليّة. وعلى هذا الأساس فإنّ الاستعمال أو المصطلح الأوّل ليس صحيحًا من وجهة نظر المسلمين، ولا يمكن العثور على مصداقٍ له.

الفطرة في بُعد الاتجاهات

سبق أنّ ذكرنا في بداية البحث أنّ كلمة (الفطري) من حيث المعنى اللغويّ واسعةٌ ومطلقة؛ فهي من جهةٍ تستعمل في المعارف والآراء، كما تستعمل في الاتّجاهات والمطالب والرغبات، ومن ناحيةٍ أخرى تشتمل على أمورٍ ذات طبيعةٍ وجِبلّةٍ مرتبطةٍ بالحيوان والإنسان أيضًا. وأمّا بناءً على المصطلح الشائع، فهي لا تستعمل إلّا في مورد الأمور الفطريّة التي ترتبط بالإنسان، ولا تختصّ إلا بالخصائص الإنسانيّة المشتركة بين أفراد البشر؛ ومن هنا فإنّها لا تشمل الغرائز المشتركة بين الإنسان والحيوان.

توضيح ذلك أنّ هناك توجّهاتٍ ومطالب حيوانيّةً مودعةً في بنية الإنسان، من قبيل: الغريزة الجنسيّة، والتغذيّة، وحبّ الذات، وهي أمورٌ لا يمكن إنكارها؛ فهي وجدانيّةٌ وغنيّةٌ عن الاستدلال. ويمكن لكلّ شخصٍ أنْ يعلم بوجودها في نفسه بالعلم الحضوريّ والتجربة الداخليّة. ولدى الإنسان ـ بالإضافة إلى الاتّجاهات

---

١. النحل: ٧٨.

والمطالب الحيوانيّة أو الغرائز ـ اتّجاهات ومطالب إنسانيّة، تُسمّى في المعارف والثقافة الإسلاميّة (فطريّة). وعدد هذه الاتّجاهات الفطريّة كثير، ومن بين أهمّها ما يلي:

طلب الحقيقة أو حبّ العلم

إنّ لدى الإنسان توجّهًا أو رغبةً فطريّةً لكشف الحقائق. إنّ هذه الغاية وهذا الميل موجودٌ لديه منذ الطفولة، ويبقى معه حتى آخر العمر مع اختلافٍ في الشدّة والضعف والمراتب المتنوّعة. إنّه في الحصول على الحقائق لا يكتفي بالإدراكات الحسيّة، وإنّما يذهب إلى ما هو أعلى، ويتمسّك بالعقل والشهود أو المكاشفات وحتى العلوم الغريبة أيضًا. إنّ حدود معلوماته ومعارفه لا تقتصر على الطبيعة فقط، بل تشمل ما فوق الطبيعة أيضًا، ولا يقنع بالمعرفة المفهوميّة والمعارف الحاصلة من طريق العلم الحصوليّ فقط، بل يسعى إلى العثور على الحقيقة والواقعيّات العينيّة بنفسه، وأنْ تحصل له إحاطةٌ علميّةٌ بها. وعليه من خلال قراءة هذه الخصيصة الإنسانيّة يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنّ لدى الإنسان انجذابًا وميلًا نحو طلب المطلق واللامتناهي.

حبّ القدرة والقوّة

إن حبّ القوّة جاذبيّة تظهر عند الإنسان منذ بداية عمره، وتستمرّ معه إلى آخر لحظةٍ من حياته. إنّه يطلب اكتساب القوّة على نحوٍ فطريّ، وأنْ يحصل على قدرة التصرّف في سائر الموجودات والعمل عليها. إنّ هذا الاتجاه لا يقتصر على الظواهر

الماديّة، بل إنّ حدود ذلك واسعة، وتشمل الأمور غير الطبيعيّة أيضًا.

إنّ النزعة إلى التفوّق والاستعلاء والسعي إلى الحصول على مكانةٍ مشوبةٍ بالوهم وما إلى ذلك، من مظاهر وتجليات هذا الميل الطبيعي. وإنّ ظمأ الإنسان إلى السلطة والحصول على القدرة لا ينطفئ مهما تفوّقت سلطته وقوّته على كثيرٍ من الموجودات؛ وذلك لأنّ هذه النزعة الموجودةٌ عنده فطريّة، ومن خصائصها الذهاب نحو القدرة المطلقة والكمال اللامتناهي. وكلّما زادت قوّته وقدرته، زاد ظمأه إلى المزيد. ولن يقرّ له قرارٌ، ولن ينطفئ ظمأه إلّا إذا وصل إلى عين الحياة، ومصدر القوّة المطلقة واللامتناهية.

النزعة إلى حب الفنّ والجمال

إنّ لدى الإنسان نزعةً فطريّةً وقلبيّةً نحو الجمال والفن. فهو يحبّ الجمال، كما يحبّ تجلّيات الجمال المتمثّلة في الفن أيضًا. فإنّ الأمر بالغ الأهميّة لدى الإنسان حول ما يتعلّق بأيّ إناءٍ يتناول طعامه، وأين يقطن وما إلى ذلك. فهو يميل إلى الجمال. ولا يقتصر الأمر عنده على الطعام أو السكن، حيث يأكل ويختار السكن وما إلى ذلك، بل إنّه يهتم بالجمال إلى حدٍّ كبير. وبعد دراسة هذا الميل والطلب لدى الإنسان، يمكن لنا أنْ ندرك أنّه يميل إلى الجمال المطلق واللامتناهي. إنّ ميله القلبيّ يتّجه نحو الجمال غير المحدود. وكلّما حصل على الجمال الماديّ وغير الإلهي، فإنّ ظمأه وميله إلى الجمال لن يخمد أبدًا. وإنّه لن يهدأ ولن يقرّ له قرارٌ إلا بعد أنْ يصل إلى الجمال المطلق واللامتناهي، ويتمكن من رؤيته عيانًا ويستمتع بعذوبة حضوره.

الحبّ والعبادة

إنّ الحبّ والعبادة من بين التوجّهات الفطريّة الأخرى المودعة في جِبلّة الإنسان؛ فالإنسان يحبّ نفسه، والأمور المتعلّقة به، والأشياء والأشخاص أيضًا. إنّ الحبّ نوعٌ من الانجذاب، وهو في بعض الأحيان يبلغ حدًّا بحيث يصبح العاشق معه على استعدادٍ للتضحية بكلّ ما يملك من أجل معشوقه، بل ويجعل من نفسه عبدًا مملوكًا للمعشوق. ومن هنا فإنّ العشق أو الحبّ له مراتب متنوّعة. وإنّ أعلى مراتبه هو الهيام الذي يستعدّ معه العاشق إلى التضحية بكلّ ما لديه فداءً للمحبوب، ويصل به الأمر إلى حدّ عبادة المحبوب.

إنّ هذا الاتجاه أو الانجذاب يُعدّ من الخصائص الطبيعيّة والفطريّة لدى الإنسان، والتي لا يحتاج معها إلى تعليم. إنّ العشق والحبّ ليسا من الأمور التي يمكن أنْ تدرس ويتمّ تعلّمها في دوراتٍ تدريسيّةٍ وتعليميّة، بل هي نزعةٌ ومطلبٌ تمّ إيداعه في وجود الإنسان. إنّ التاريخ يثبت أنّ الإنسان كان على الدوام يتّجه نحو الدعاء والتضرّع والعبادة. وغاية ما هو موجود هو أنحاء مصاديق المعشوق، وآداب التضرّع له وعبادته. ومن هنا فإنّ الأنبياء لم يعلّموا الناس أصل العبادة، وإنّما أرشدوهم إلى الموجود الحقيقيّ الذي يستحقّ العبادة، والطريقة المثلى لعبادته. فإنّهم بدلًا من عبادة الأوثان التي لا تملك لنفسها نفعًا ولا ضرًّا ـ سواء تلك الأصنام التي كان يتّخذها الإنسان من الخشب أم من الحجارة وما إلى ذلك ـ أخذوا يدعون الإنسان إلى عبادة الله الواحد الأحد.

والحاصل هو أنّ هناك نزعةً فطريّةً لدى الإنسان تدعوه إلى السعي الحثيث من

أجل الحصول على عشـقٍ مطلقٍ ومحبّةٍ لامتناهية. وإنّه يستعدّ بسبب هذا الحبّ إلى التضحية بنفسه، وإنّ هذا الانجذاب يشتدّ ويبلغ من جذوة الاشتعال بحيث يجعل العاشق من نفسه عبدًا للمعشوق، وأنْ يضحّي بكلّ شيءٍ من أجله.[1]

ومن الجدير ذكره أنّ سـبب تحقّق هذه الميول لدى الإنسـان، وسبب ميله إلى طلب المطلق واللامتناهي، هو الشهود والعلم الحضوريّ. يمكن لكلّ شخصٍ من خلال الرجوع إلى قرارة نفسـه والبحث في ميوله ورغباته أنْ يعمل على تقييم هذه المدّعيات بوسـاطة التجربة الداخليّة والعلم الحضوري. فما أكثر الحالات والموارد التـي تعلّقنا فيها بشيءٍ، ولكننـا بعد مدّةٍ قصيرةٍ من ذلـك قليناها وضجرنا منها. وكلّما حصلنا على المزيد من العلـم والقدرة والثروة والجمال والفن وغير ذلك من الكمالات الإنسـانيّة، لا تخمد جذوة شـوقنا إلى تحصيل المزيد، بل تزداد اشـتعالًا واستعارًا يومًا بعد يوم.

إنّ جميـع هذه الأمـور قابلةٌ للتحقّـق، ويمكن العمل عـلى تأييدها. ويمكن

١. المطهري، مجموعه آثار: فطرت، ج ٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٠، وج ٣، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٩؛ والمصباح اليزدي، خودشـناسي براي خودسـازي، ص ٣٣ ـ ٣٩؛ والمصباح اليزدي، به سـوي خودسـازي، ص ١٥٩ ـ ١٧٦. وبالإضافـة إلى الرغبـات والتوجهات الفطريّـة المذكورة آنفًا، يمكن لنـا أنْ نعدّ بعض الميول والنزعات الأخرى من الميول الفطريّة لدى الإنسـان، من قبيل: طلب الفضيلة، والنزوع إلى الأخلاق والإبداع، والميل إلى الخلود، والميل إلى الرخاء وطلب الراحة والسكينة، وحبّ الكمال، وكراهية النقص ومـا إلى ذلك. وبطبيعة الحال يمكن في الحـدّ الأدنى إرجاع بعض هذه الأمور إلى واحدٍ من الاتجاهات الأربعـة المذكورة أو إلى واحـدٍ من الاتجاهات المذكـورة في الهامش. من ذلك ـ على سـبيل المثال ـ أنّ الميل إلى الخلود، والنزوع نحو الراحة والسـكينة، من مصاديق طلب الكمال، كما أنّ كراهية النقص من لوازم طلب الكمال، وبيان سلبي عن تلك الحقيقة. وإنّ ثلاثة توجّهات من تلك التوجهّات الأربعة من مصاديق طلب الكمال، وهكذا.

تقييمها بوساطة الشهود والعلم الحضوري. إنّ عالم البشريّة بحاجةٍ إلى إعداد علم نفسٍ قائمٍ على أساس الشهود والعلم الحضوريّ، بحيث يمكن للشخص من خلاله أنْ يشاهد بشكلٍ مباشرٍ من دون وساطة المفاهيم والصوَر الذهنيّة للتوجّهات والنزعات والحالات النفسانيّة لهم. إنّ هذا النوع من العلوم من قبيل العلوم الحسيّة التي تقوم على الحواس الظاهريّة شخصيّة ولكنّها ليست خاصّة. يمكن لكلّ شخصٍ أنْ يخوض التجربة بنفسه وعلى المستوى الشخصّي. ومن هنا فإنّ نظريّات هذا النوع من العلوم، ومن بينها المدّعيات المتقدّم ذكرها، عامّةٌ تشمل الجميع.

والحاصل هو أنّ ذهن الإنسان بلحاظ العلم الحصولي وإنْ كان بمنزلة اللوحة البيضاء في بداية الخلق لم يكتب في صفحة وجوده أيّ مفهومٍ أو قضيّة، إلا أنّه بلحاظ العلم الحضوريّ وكذلك من بُعد التوجّهات ليس كذلك، كما أنّه بلحاظ العلم الحصوليّ والكمالات الإنسانيّة يمتلك كثيرًا من الاستعدادات بالقوّة. يمكن تشبيه بنية أو طبيعة الإنسان ببذرةٍ تحتوي بالفعل على أدوارٍ أو كمالات، ومع وجودها يمكن لها أنْ تصبح شجرةً باسقة، ولها كامل الاستعداد عند توفّر الظروف والشرائط أنْ توصل قابلياتها إلى مرحلة الفعليّة. ومن هنا فإنّ حبّة القمح غير نواة المشمش، وإنّ هذه النواة هي غير شجرة المشمش وثمارها. إنّ حبّة القمح ونواة المشمش ونظائرهما ليست أبنيةً من دون دورٍ، أو ألواحًا بيضاء لم يكتب فيها شيء؛ بل إنّها تحمل في ذاتها كثيرًا من الأدوار والمهام. إنّ لكلّ إنسانٍ بنيةً قد أُودع فيها التوجّهات والنزعات، من قبيل: العواطف والغرائز التي جُبِل عليها وانطبعت

في قرارة وجوده. يطلق على مجموع هذه التطلعات والنزعات في ثقافتنا الإسلاميّة عنوان الأمور الفطريّة.

معنى مفهوم الفطرة في الدين

بعد إلقاء نظرةٍ على الاستعمالات الفطريّة، من الواضح أنّ بعض التعاليم تعدّ في حقل الدين من الأمور الفطريّة، ومن بينها الاعتقاد بوجود الله سبحانه وتعالى،[١] وأصول القيَم الأخلاقيّة، وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾.[٢] والآن ما معنى فطريّة الاعتقاد بالله بالنسبة إلى الإنسان؟ بالنظر إلى ما تقدّم يمكن القول في حلّ هذه المسألة، إنّ فطريّة الإيمان بالله يمكن تصوّرها على أنحاء عدّة:

الفطريّة في بعد الاتجاه

إنّ البحث عن الله والإيمان به أمرٌ فطريّ لدى الإنسان، وهذا الكلام يعني أنّ الانجذاب والاتجاه القلبيّ نحو الله مودعٌ في فطرة الإنسان وجِبلّته، بحيث يدفعه هذا الانجذاب نحو البحث عن الله، وأنْ يخضع له ويعبده؛ إذ من خلال دراسة التوجّهات الإنسانيّة، وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الإنسان قد أُودعت فيه توجّهات وانجذابات تدعوه إلى طلب المطلق واللامتناهي. إنّ مراده القلبيّ هو

---

١. المصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج ٢، الدرس الحادي والستون؛ والمصباح اليزدي، معارف قرآن: خداشناسي و ...، ص ٣٦ ـ ٤٧؛ والمطهري، مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش ورئاليسم، ج ٦، ص ٢٦٢؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٠٥ ـ ٣٣١، وج ١٦، ص ١٨٦ ـ ١٨٨، وغيرها.

٢. الشمس: ٨.

الجمال والقوّة والعلم، وبكلمةٍ واحدة: الكمال المطلق واللامحدود. ومهما حصّل من أنواع الجمال المادّي وغير الإلهي، لا ينطفئ عطشه إلى الجمال، ولا يقرّ له قرارٌ، ولا يذوق طعم السكينة إلّا بعد نيل وصال الجمال المطلق واللامتناهي، ويتمكّن من تذوق الطعم العذب لحضوره. وسوف ينطفئ لهيب عطشه ويرتوي عندما لا يتعلّق بالسراب، بل عندما يصل إلى عين الحياة ومصدر القدرة اللامتناهية. إنّه يسعى من أجل الحصول على عشقٍ مطلقٍ ومحبّةٍ لامتناهية. ويبلغ هذا الحبّ والعشق من الذروة بحيث يجعل العاشق من نفسه عبدًا للمعشوق، ويضحي بكلّ شيء من أجله. وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان لا يمكنه الهدوء والركون إلى السكينة إلّا إذا وصل إلى مطلوبه المتمثّل بالكمال والجمال والعلم والقدرة المطلقة واللامتناهية، واتّصل ببحر الوجود المحيط، وأنْ يخلص حبّه له، وأنْ يخمد لهيب هجرانه بواصله فقط:

»وغلتي لا يبرّدها إلا وصلك، ولوعتي لا يطفئها إلا لقاؤك، وشوقي إليك لا يبلّه إلّا النظر إلى وجهك، وقراري لا يقرّ دون دنوّي منك، ولهفتي لا يردّها إلا رَوْحك، وسقمي لا يشفيه إلّا طبّك، وغمّي لا يزيله إلّا قربك، وجرحي لا يبرئه إلّا صفحك«.[1]

إنّ الإنسان إذ يملّ ويضجر من الأغيار، ويتعلق قلبه في كلّ يومٍ بشيء، فإنّ السبب في ذلك إنّما يعود إلى أنّه لم يصل بعد إلى مطلوبه ومبتغاه.

---

١. المجلسي، بحار الأنوار (مناجاة المفتقرين)، ج ٩١، ص ١٥٠.

الفطريّة في بُعد الرؤية

إنّ من بين المعارف المودعة في فطرة الإنســان، معرفة الله سبحانه وتعالى. وإنّ لمعرفة الله المقبولة عددًا من المعاني، نجملها على النحو الآتي:

أ. معرفــة الله الحضوريّــة: إنّ قلب الإنســان يرتبط بخالقه عــلى نحوٍ عميق، وعندما يلتفت إليه، فسوف يعثر على هذه العلاقة. ويمكن لكلّ شخصٍ أنْ تكون لديــه تجربةٌ عن هذه العلاقة التكوينيّة ويشــاهدها. يُضاف إلى ذلك أنّه قد ثبت في ضوء قواعد الفلسفة الإسلاميّة ـ الأعم من الحكمة الإشراقيّة والصدرائيّة ـ أنّ علم كلّ موجودٍ مجردٍ بنفسه، ومعلوله، والعلّة التي منحته الوجود، حضوريٌّ ومن دون توسّــط المفاهيم والصوَر الذهنيّة. ومن هنا فإنّ معرفة الإنســان بالعلّة التي منحته الوجود هي معرفةٌ حضوريّة مثل معرفته بنفســه. إنّ هــذا النوع من المعرفة مودعٌ في طبيعة الإنســان منذ بداية الخلق، فهي فطريّة وفي الوقت نفســه قابلةٌ للاشتداد والضعف، وتحتوي على كثيرٍ من المراتب.[١]

ب. معرفة الله الحصوليّة: إنّ فطريّة معرفة الله الحصوليّة بمعنى أنّ عقل الإنسان لا يحتــاج إلى جهودٍ كبيرةٍ من أجل التصديــق بوجود الله؛ بل يمكن أنْ يدرك بيسرٍ واســتدلالٍ غير معقّد أنّ الوجود ـ مثل ســائر الظواهــر في الوجود ـ يحتاج إليه في وجوده. ومن خلال نظرةٍ إلى المصطلحات الســبعة التي تقدّم ذكرها، سوف ندرك أنّ المصطلح والاستعمال الرابع للمعرفة الحصوليّة الفطريّة يتطابق مع هذا المعنى؛ وذلــك لأنّ هذا النوع من المعرفــة الإلهيّة هو معرفةٌ نظريّــةٌ وعقليّة، ويحتوي على

---

١. حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الثالث والرابع والخامس.

استدلالٍ عقليّ، وإنْ كان هذا الاستدلال لا يحتاج الذهن من أجل الحصول عليه إلى كثيرٍ من التفكير والجهود الذهنيّة المعقّدة.[١]

والذي يمكن قوله حول معرفة الله الحصوليّة في نهاية المطاف هو أنّ معرفة الله الحصوليّة يمكن أنْ تكون من النوع الثاني من بين مجموع المصطلحات الفطريّة السبعة، أي أنّها من مصاديق الفطريّات. إنّ الفطريات هي من القضايا التي تحتاج إلى استدلال، بيد أنّها من تلك القضايا التي تكون قياساتها وأدلّتها معها؛ ومن هنا فإنّها مثل الحسّيّات والمتواترات لا تحتاج إلى إجالة تفكيرٍ وإمعان نظر، وتعدّ من البديهيّات الثانويّة. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ معنى فطريّة معرفة الله الحصوليّة في ضوء هذين المصطلحين أو الاستعمالين ليس هو أنّ مفهوم الله أو التصديق والاعتقاد به، قد أودع في البنية الداخليّة للإنسان.

يبدو أنّ الاستعمال الأوّل للمعرفة الحصوليّة الفطريّة، مرفوضٌ بالمطلق. فليس مفهوم الله ولا سائر المفاهيم الأخرى، ولا حتى أيّ قضيّةٍ أخرى يمكن أنْ تعدّ من ذاتيّات الإنسان أو جزءًا من بنيته وتركيبته الذهنيّة. إنّ الإنسان لا يمتلك في بداية الأمر إبداعًا ذهنيًّا، وإنّما يتبلور الذهن لديه شيئًا فشيئًا.

وأمّا يتعلّق بمعرفة الله الفطريّة الحصوليّة، فهناك معنى آخر قابلٌ للتصوّر ويستحقّ التأمّل، وهو المعنى السادس. يبدو لكاتب السطور أنّ معرفة الإنسان بالله تعالى لمّا كانت معرفةً حضوريّةً مثل معرفته بنفسه، فإنّ القضيّة التي تحكي عن

---

١. المصباح اليزدي، معارف قرآن: خداشناسي و كيهان شناسي، و انسان شناسي، ص ٣٦ـ٤٧؛ والمصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج ٢، الدرس الحادي والستون.

تلك المعرفة الحضوريّة، تكون من سنخ الوجدانيّات، كما أنّ القضيّة التي تحكي عن العلم الحضوريّ بالنفس أو خوفها وحبورها قضيّةٌ وجدانيّةٌ أيضًا. وفي ضوء التعريف تكون الوجدانيّات من القضايا التي تعكس العلوم الحضوريّة وتحكي عنها. وعلى الرغم من أنّ كثيرًا من المفكّرين المسلمين قد أكّدوا حضوريّة معرفة الإنسان بالله سبحانه وتعالى، فإنّهم عدّوا القضية الحاكية نظريّةً اكتسابيّةً، وأنّ التصديق بها يحتاج إلى استدلال.

إنّ بحث هذا المبنى وشرحه يحتاج إلى تحقيقٍ ودراسةٍ أخرى. ولكن يمكن القول على نحو الإجمال إنّه في ضوء القواعد الفلسفيّة ـ التي تعمل على بيان كيفيّة وطريقة علم كلّ موجودٍ مجرّدٍ بنفسه ومعلوله والعلة التي تفيض عليه الوجود ـ يُعدّ هذا النوع من المعارف حضوريًّا ومن دون توسّط المفاهيم والصوَر الذهنيّة.

إنّ قضية (إنّ الله موجود) قضيّةٌ وجدانيّة، ولأنّها تعبّر عن العلم الحضوريّ الفطريّ بالله سبحانه وتعالى وتكون انعكاسًا له، فهي فطريّةٌ وبديهيّة، ولا تحتاج إلى تفكيرٍ وبذل مجهودٍ ذهنيّ من أجل العثور على استدلالٍ وبرهانٍ يثبتها، وإنْ أمكن لنا أنْ نقيم أدلّةً وبراهين كثيرةً عليها. وبذلك تكون معرفة الله الحصولية بديهيّةً بلحاظ هذا المعنى، وتكون في ضوء ذلك من أقسام القضايا الوجدانيّة. ونتيجة لذلك يمكن القول: إنّ قضيّة (إن الله موجود)، والمعرفة الحصوليّة بوجوده، تعدّ فطريّةً بالنسبة إلى الإنسان، كما أنّ بعض القضايا الوجدانيّة (الوجدانيّات) من قبيل قضيّة (أنا موجود) ـ تعدّ فطريّةً بالنسبة إلى الإنسان أيضًا.

استقلالية الفطريّة أو تبعيّتها لسائر مصادر المعرفة الأخرى

بالنظر إلى التوضيح الذي قدّمناه حول معاني الفطرة واستعمالاتها المتنوّعة وأنواعها، يمكن الجواب عن السؤال القائل: هل تعدّ الفطرة ـ بالإضافة إلى مصادر المعرفة الدينيّة المذكورة آنفًا ـ مصدرًا مستقلًا أم لا؟ على النحو الآتي: إنّ الفطرة في بُعد الرؤية والمعرفة ليست مصدرًا مستقلًّا عن العقل، والعلم الحضوريّ أو الشهود. فإنّ كان المراد من ذلك هو العلم الحضوريّ الفطري من قبيل: المعرفة بالله سبحانه وتعالى والمعرفة بالنفس، فهو مرتبةٌ من العلم الحضوريّ، وإنْ كان المراد منه هو العلم الحصوليّ الفطري، فمن الواضح أنّ مصدر تلك المعرفة الحصوليّة ـ سواء عُدّت بديهيّةً ثانويّةً أم نظريّةً متاخمةً للبديهيّة وما إلى ذلك ـ هو العقل، وليس شيئًا آخر.

وعلى هذا الأساس فإنّ مصدر الفطرة في ضوء هذا الاستعمال هو العقل، وفي ضوء الاستعمال الأوّل هو الشهود أو العلم الحضوريّ. وفي الحقيقة والواقع فإنّ الفطرة تسميةٌ خاصّةٌ لقسمٍ من مدركات الإنسان التي يتمّ إدراكها بوساطة الشهود أو العقل. وعلى هذا الأساس فإنّ الفطرة ليست مصدرًا أو طريقًا مستقلًّا في قبال مصادر المعرفة الدينيّة، وكذلك مصادر المعرفة غير الدينيّة أيضًا.

إمكان إرجاع التجربة الدينيّة إلى الفطرة

إنّ البحث المهمّ والأساسي الآخر الذي يمكن بيانه بشأن الفطرة، هو السؤال القائل: ما هي علاقة الفطرة في بُعد التوجّهات والمطالب بالتجربة الدينيّة؟ وهل يمكن إرجاع التجربة الدينيّة ـ بمعنى الشعور بالتبعيّة إلى اللامتناهي والحبّ

والشوق إلى المطلق ـ إلى الفطرة؟ وفي البداية قد يبدو أنّ إرجاع الشعور والشوق والحبّ والتبعيّة إلى المطلق واللامتناهي وسائر التوجهات والنزعات المماثلة الأخرى إلى الفطرة، ليس ممكنًا فحسب، بل إنّ الفطرة في ضوء ما تقدّم يمكن أنْ تكون بلحاظ التوجّهات والنزعات عين الشعور والشوق والحبّ والتبعيّة للمطلق واللامتناهي أيضًا. ومع ذلك كلّه فإنّ هذا الكلام لا يعني أنّ هذه التوجّهات والنزعات تمثّل تمام حقيقة الدين. وغاية التوصيف الذي يمكن بيانه بشأنها، هو أنّها تمثّل أساس الدين وركائزه، ولا تمثّل جوهر الدين وتمام حقيقته. ومن الواضح بطبيعة الحال أن هذا النوع من التوجّهات يقوم على أساس المعرفة وينبثق عنها. وإن هذا النوع من الحب والشوق ليس بديلًا مناسبًا عن المعرفة.

إنّ المدافعين عن الليبراليّة الدينيّة بعد قولهم باستحالة إقامة أيّ نوعٍ من الأدلّة والبراهين العقليّة على إثبات وجود الله، صاروا إلى الإقبال على هذا الحلّ بوصفه بديلًا عن هذه الأدلّة والبراهين العقليّة، في حين أنّ الحبّ والشوق إلى الله، يقوم ـ من وجهة نظر النصوص الإسلاميّة والمفكّرين المسلمين ـ على المعرفة، وإنّ هذا الاتجاه لدى الإنسان فطريّ، وهو بمنزلة المعرفة الحضوريّة.

وعلى الرغم من أنّه يحتمل في النظرة الأولى أنْ تكون بين الفطرة في بُعد التوجهات والتجربة الدينيّة عينيّةٌ، وأنْ يكونا شيئًا واحدًا، فإنّه بعد المزيد من التأمّل نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّه لا يوجد اتّحادٌ بين الفطرة والتجربة الدينيّة حتى في بُعد التوجّهات أيضًا، بل بينهما كثيرٌ من الفوارق الجوهريّة التي لا يمكن التغاضي عنها. ففي ضوء رؤية التجربة الدينيّة، يذهب المدافعون عن هذه النظريّة إلى عدّ

الشـعور أو الشـهود والمكاشـفة في قبال المصادر الأخرى مثل العقل هو المصدر الوحيـد الناجع والمعتـبر في الدين، بل قالوا بأنّها تمثّل حقيقـة الدين وجوهره، في حين أنّ الفطرة من وجهة نظرهم ليسـت مصدرًا مسـتقلًّا. إنّ المراد من الفطرة في بُعد الآراء إمّا هو الشهود والعلم الحضوري، وبناءً على ذلك يكون مصدر الفطرة هو الشهود والعلم الحضوري، وإمّا هو العلم الحصوليّ، وفي مثل هذه الحالة يكون مصدر الفطرة ـ بناءً على الوجـوه المذكورة آنفًا ـ هو العقل. ومع ذلك فإنّ الفطرة في بُعد التوجّهات ـ على أسـاس نظريّة الفطرة ـ لا تكون حتى مصدرًا غير مستقلٍّ ولا حقيقـة الدين أيضًا. بل ويمكن لنا أنْ نضيـف بأنّ هذا النوع من الفطرة ليس أمرًا معرفيًّا في نفسه ولا يفيد معرفة. هذا في حين أنّ أتباع الليبراليّة الدينيّة، في إطار فهمهـم للتجربة الدينيّة بوصفها أمرًا شـعوريًّا، قد عدّوهـا ـ على الرغم من عدم معرفيتها ـ المصدر الوحيد في حقيقة الدين وجوهره.

وعلى الرغم من أنّ الفطرة ـ في بُعد التوجّهات، وعلى أساس نظريّة الفطرة ـ في حدّ ذاتها ليست أمرًا معرفيًّا مفيدًا للعلم والمعرفة، فهي من ناحية حيث يكون هذا النوع من التوجّهات والنزعات من الحالات النفسـانيّة، ومعرفة الإنسان بحالاته النفسـانيّة معرفةً حضوريّةً، يكون لكلّ شـخصٍ معرفةٌ حضوريّةٌ بها. ومن ناحيةٍ أخرى يمكن ـ بسبب وجود هذه التوجّهات والنزعات في طبيعة وجِبلّة الإنسان، والبحث عن المطلق واللامتناهي وسائر خصائصها الأخرى ـ الاستدلال على تحقّق متعلَّقها في الخارج. ويتمّ التعبير عن هذا النوع من الاسـتدلال بـ (الاستدلال من طريق الفطرة). وسوف تكون لنا عودةٌ إلى هذا البحث لاحقًا.

بالإضافة إلى ما تقدّم ذكره حول التمايز والاختلاف بين الفطرة والتجربة الدينيّة، يمكن لنا أنْ نضيف وجهًا آخر، والقول بأنّه في ضوء نظريّة الفطرة قد تمّ بالتزامن مع خلق الإنسان وبالاقتران مع ظهوره إيداعُ نوعٍ من الرؤية والاتّجاه في وجوده، حيث يعمل مثل البوصلة على تحديد الاتجاه الخاصّ بالنسبة له. وكما أنّ معرفة الإنسان بنفسه وتوجّهاته ونزعته إلى طلب اللذة والقدرة ونظائر ذلك، فطريّةٌ، وقد تمّ إيداع هذا النوع من التوجّهات والنزعات في جِبلّته وتركيبة وجوده بالتزامن مع خلقه وظهوره، كذلك يكون الأمر بالنسبة إلى معرفته بالله والبحث عنه ومحبّته وعبادته أيضًا. وبطبيعة الحال فإنّ هذه التجربة في ضوء نظريّة أولئك الذين يعدّون التجربة الدينيّة هي المصدر الوحيد لجوهر الدين وحقيقته ـ سواء أكانت التجربة الدينيّة بمعنى المكاشفة أم كانت بمعنى الشعور بالتعلّق والتبعيّة للمطلق واللامتناهي ـ لم تكن مع الإنسان منذ البداية، أو أنّ هذه الجهة في الحدّ الأدنى لم يتمّ لحاظها في رؤيتهم وكلماتهم، وقد غفلوا عن هذه المسألة. ومع ذلك فإنّ هذا الوجه من التمايز ليس أساسيًّا في بيان الاختلاف من قبل هؤلاء؛ إذ من الممكن أنْ يكونوا قد غفلوا عن بيان هذه النقطة، أو لم يلتفتوا لها أساسًا، ليحكموا بشأنها. وفي الوقت نفسه فإنّ الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ الأمور الفطريّة ـ الأعم من التوجّهات والمعارف الحضوريّة الفطريّة ـ مودعةٌ في جِبلّة وبنية وجود الإنسان، وأنّها كانت مع الإنسان منذ بداية خلقه، فإنّ هذا الالتفات يحتوي على قيمة؛ إذ إنّ أيّ تفسيرٍ أو فهمٍ آخر غير ذلك حول الفطرة والأمور الفطريّة، سوف يعني التخلّي عن حقيقتها.

إمكان الاستدلال من طريق التوجهات الفطريّة

والآن نصل إلى بحث المسألة الثالثة. وقبل ذلك يجب الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّه لا بدّ من الفصل والتفكيك بين مسألتين حول الأمور الفطريّة المتعلّقة بالأحاسيس والتوجّهات:

١. هل يمكن إثبات وجود الله من طريق الإرادة، والانجذاب القلبيّ لدى الإنسان، أو الشعور بالتبعيّة والتعلّق بالمطلق واللامتناهي، والبحث عن موجودٍ يتّصف بالكمال المطلق؟

٢. هل حقيقة الدين ومصدره الوحيد، أمورٌ من قبيل الفطرة والتجربة الدينيّة؟

إنّ الجواب بالنفي عن السؤال الثاني، لا يستلزم الجواب بالنفي عن السؤال الأول؛ فإنّ لكلّ واحدٍ منهما حكمًا مغايرًا لحكم الآخر. ومن هنا فإنّه على الرغم من جوابنا السلبيّ عن السؤال الثاني، فإننا نتعاطى مع السؤال الأول بإيجابيّة؛ حيث نذهب إلى الاعتقاد بإمكانيّة الاستدلال على وجود كائنٍ مطلقٍ ولامتناهٍ يتّصف بالكمال المطلق، من طريق البحث عن اللامتناهي والمطالب والأحاسيس والنزعات الموجودة في داخل الإنسان. فإنّ وجود مثل هذه الميول أو المطالب الفطريّة في الإنسان المتعلّق والمشتاق إلى المطلق، يستلزم أنْ يكون هذا الكائن موجودًا. وبذلك يمكن الاستدلال ـ من خلال الاستناد إلى تحقّق التوجّهات والميول الفطريّة لدى الإنسان من مختلف الطرق والأدلّة المتنوّعة ـ على أنّها تتّجه نحو موجودٍ مطلقٍ ولامتناه، وتتعلّق به. ونتيجة لذلك يمكن العمل ـ من طريق الوجود الخارجيّ لهذا النوع من التوجّهات والانجذابات في الإنسان ـ على إثبات تحقّق مثل هذا

الموجـود. ولمّا كان البحث التفصيلي لهذا النوع من الأدلّة، وتقديم التقارير المتنوّعة عنهـا وتقييمها يجب أنْ يتم في علم الكلام أو فلسـفة الدين، وأبحاث أدلّة إثبات وجود الله، فإنّنا سوف نحجم عن مواصلة البحث حولها في هذه الدراسة.[١]

ومن الجدير ذكره في الختام، أنّ الفطرة ـ كما تقدّم في الجواب عن السؤال الثاني ـ تمتاز عن التجربة العرفانيّة والدينيّة، وأنّ بينهما اختلافًا كبيرًا. وإذا كان التمايز بين الفطرة والتجربـة العرفانيّة والدينيّة واضحًا، فإنّ الاختلاف بين الاسـتدلال من طريق الفطرة والاسـتدلال من طريق التجربة الدينيّـة أو العرفانيّة أكثر وضوحًا. وعلى هذا الأسـاس لا ينبغي عدّ الأدلّة التي تمّت إقامتها على إثبات وجود الله من طريق التجربة الدينيّة، والأدلّة المنبثقة عن الفطرة شيئًا واحدًا.

يُضاف إلى ذلك أنّ الاسـتدلال من طريق الفطـرة هو غير ذات الفطرة، وأنّ الاسـتدلال من طريق الشـهود والمكاشـفة والتجربة العرفانيّة، هو غير الشـهود والتجربة العرفانيّة. إنّ هذين موضوعان مستقلّان، ولا ينبغي تسرية حكم أحدهما إلى الآخر. إذا كانـت الأدلّة المتنوّعة القابلة للعرض اسـتنادًا إلى تحقّق التوجّهات والميول الفطريّة في الإنسان ظنيّة، غيرَ مفيدةٍ لليقين بالمعنى الأخص، ولا تفيد العلم المتعارف، وحتى إذا لم تكن معتبرةً وأمكن التشـكيك في صحّة نتائجها، لا يمكن الشـكّ في أنّ الإنسـان متعلّقٌ ومشـتاقٌ إلى موجودٍ مطلق. وحين لا يعثر الإنسان على معشـوقه الحقيقي فإنّ قلبه سـوف يتعلّق بالآخرين، ولكنه مـا أنْ يقف على

---

١. على أمل أنْ نتمكن ـ بفضل الله وعونه ـ من القيام بهذه المهمّة بالتفصيل، ونبحث حول التقارير المتنوّعة للاستدلال. (للمزيد من القراءة في هذا الشأن، الجوادي الآملي، فطرت در قرآن، ص ٢٨٧ ـ ٣٢٢).

موارد النقص فيهم، أو يعثر على موجودٍ آخر أكثر كمالًا أو جمالًا أو علمًا منهم، فإنّه سـيمقتهم وينفر منهم، وهكذا سـوف يكرّر الحالات المتعاقبة من الحبّ والتعلّق، والبغـض والنفور، حتى يعثـر في نهاية المطاف على محبوبه ومعشـوقه المطلق. ولا يمكن لظمأ الإنسـان أنْ يروى إلّا بعد الوصول إلى الله سـبحانه وتعالى، وإلى هذه الحقيقة أشار القرآن الكريم، بقوله: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.[١]

١. الرعد: ٢٨.

النتيجة

لقد سعينا في الفصل الختاميّ ـ بعد نظرةٍ عابرةٍ إلى معاني واستعمالات كلمة (الفطرة) وحقيقتها في الدين ـ إلى بيان الأبحاث المعرفيّة الجديرة بالذكر حولها، وأنّ نجيب عن المسائل المطروحة في هذا الشأن بنحوٍ دقيق.

وفيما يتعلّق بالمسألة المعرفيّة الأولى الجديرة بالذكر حول الفطرة ـ وهي استقلال الفطرة عن سائر مصادر المعرفة الدينيّة الأخرى ـ توصلنا إلى أنّ الفطرة في بُعد الرؤية والمعرفة، ليست مصدرًا مستقلًّا ومختلفًا عن العقل والعلم الحضوريّ أو الشهود. أمّا يتعلق بالجواب عن مسألة ارتباط التجربة الدينيّة بمفهوم الفطرة في التعاليم الإسلاميّة، وإمكان إرجاع التجربة الدينيّة إلى الفطرة، ذكرنا أنّه على الرغم ممّا يبدو في الوهلة الأولى من احتمال أنْ تكون هناك عينيّةٌ وتطابقٌ بين الفطرة في بُعد التوجّهات والتجربة الدينيّة، بل ويخطر في الذهن أنّه يمكن عدّها متحدةً مع التجربة الدينيّة، بمعنى الإحساس والشعور بالتبعيّة إلى المطلق واللامتناهي، وحبّه والشوق إليه، بالرغم من ذلك كلّه فإنّ الفطرة حتى في بُعد التوجهات ليست متحدةً مع التجربة الدينيّة، بل هناك تمايزٌ واختلافٌ كبيرٌ بينهما، وهذا الاختلاف من السعة بنحوٍ لا يمكن غضّ الطرف عنه.

ومن خلال البحث حول إمكان الاستدلال من طريق التوجّهات الفطريّة، توصّلنا إلى نتيجة مفادها أنّه على الرغم من أنّ حقيقة الدين ومصدرها الوحيد ليس هو التجربة الدينيّة، فإنّه يمكن الاستدلال ـ من طريق البحث عن اللامتناهي، وميل الإنسان وإحساسه الداخلي بوجود كائنٍ مطلق ـ على وجود كائنٍ كلّي

الإطـلاق يمتلك ما لا نهاية له مــن القدرة والكمال، كما تمّ حتى الآن إقامة مختلف الأدلّة بهذه الطريقة. بيد أنّ تقييم هذا النوع من الأدلّة يحتاج إلى دراسةٍ أخرى. على أمل أنْ نتمكن من القيام بهذه المهمّة إنّ شاء الله.

الرؤية النهائيّة

بحثنا حتى الآن في الغالب وبنظرةٍ معرفيّةٍ وإبستمولوجيّةٍ حول حقيقة الوحي والإلهام، والتجربة الدينيّة، والمكاشفة أو التجربة العرفانيّة، ونسبة الوحي والإلهام إليها، وكذلك الفطرة وارتباطها بالتجربة الدينيّة، وعملنا على تقييم اعتبارها. وفيما يــأتي يمكن لنا أنْ نذكــر مباحث جوهريّةً مهمّةً أخرى، ومــن بينها اعتبار المصدر التلفيقــي بوصفه واحدًا من المصادر الخاصّة بالمعارف الدينيّة، وهو مصدر مؤلَّف مــن العقل، والوحي أو الإلهام، ومرجعيّة أقوال وأفعــال النبيّ والإمام المعصوم، والحــواس، والدليل النقلي. ولكن حيث تحدّثنــا عن هذا المصدر واعتباره في كتبٍ أخرى بالتفصيل،[١] لا نرى ضرورةً إلى ذكرها في هذا الكتاب مجددًا.

ومن بين المســائل الأخــرى التي يمكــن طرحها هنا، بحــث حقيقة الوحي وتقســيماته المتنوّعة برؤيةٍ دينيّةٍ من وجهة نظــر الآيات والروايات. في البداية يبدو أنّ هذا البحث من مختصّات الأبحاث الكلاميّة والتفســيريّة، ولكن بعد التأمّل في ذلــك نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ نتائجها معرفيّة، وتســتهدف بشــكلٍ مباشرٍ مسألة اعتبار الوحي والإلهام ودائرة اعتبارهما. وإنّ البحث الجامع والشامل حول

---

١ .حســين زاده، مباني معرفت ديني، الفصل الثاني؛ وحسين زاده، معرفت لازم و كافي در دين، ص ٣٩ـ ٤٣.

بيان حقيقة الوحي وتقسيماته المتنوّعة برؤيةٍ دينيّة، من قبيل البيان الفلسفي للوحي والإلهـام، والبحث حولهـا برؤيةٍ دينيّة، يحتاج إلى فرصـةٍ أخرى، ويجب تخصيص كتبٍ خاصّةٍ بها.

وعـلى كلّ حال فإنّنا من خلال نظـرةٍ نلقيها على الوحـي والإلهام من داخل الدين وخارجه، ودراسـة حقيقتها من وجهة نظر العقل والأدلّة النقلية، نصل إلى نتيجة مفادها أنّنا في الحقيقـة لا نمتلك معرفةً كاملةً عن الوحي والإلهام بوصفهما مصـدرًا معرفيًّا للنبيّ والإمام المعصوم. وأنّ المعرفـة الوحيدة التي نمتلكها حول حقيقتهـما هي أنّنا لا نعـرف حقيقتهما. ومن هنا يتمّ التعبـير عن الوحي في بعض الموارد بـ (الشـعور الخفي)،[1] وما إلى ذلك. كما أنّ معرفتنا بشـأن كثيرٍ من الحقائق المادّيّة والمعنويّة والدنيويّة والأخرويّة على هذه الشـاكلة أيضًا. بل إنّنا نجهل حتى حقيقة أوضح المفاهيم بالنسـبة لنا، وهي نفسنا. ومع ذلك كلّه فإنّنا على الرغم من عـدم معرفتنا الدقيقة بحقيقة الوحي والإلهـام، وعدم نضج ما تمّ بيانه عنهما حتى الآن أو أنّه في الحد الأدنى غير كامل، فإنّه يمكن لنا من الناحية المعرفيّة أنْ نحصل على كثيرٍ من المعلومات حول الوحي والإلهام، كما هو الحال بالنسـبة إلى معلوماتنا حول أنفسـنا، وأنْ نفهم ونؤمن بالأحكام الكثيرة بشـأنهما، ومـن بينها أنّ طريق الارتباط المعرفيّ للإنسـان الكامل مع الله هو الوحي أو الإلهام. وأنّ النبيّ والإمام يحصلان على كثيرٍ من المعارف النازلة عليهما من الله عن طريق الوحي والإلهام. وأنّ المعرفـة التي تحصل بهذه الطريقة من خلال الوحـي والإلهام معصومةٌ من الخطأ،

---

١ .الطباطبائي، وحي يا شعور مرموز ، والطباطبائي، شيعه در اسلام، ص ١٢٠.

ولا يتطرّق إليها الباطل. وإنّ المختلقات الذهنيّة، والتمنيات النفسانيّة، والرغبات والميول لا تصل إلى ذروة الوحي والإلهام، ولا يمكنها التدخّل والتصرّف فيها. وقد تمّ طرد الشيطان والنفس الأمّارة من حريمهما. وحتى حيث يكتسي الوحي ببيان المعصوم حلّة الألفاظ والتفسير (بالإضافة إلى نوعٍ من الوحي الذي تكون ألفاظه من الله سبحانه وتعالى، وأنّ الله هو الذي يفصّل الألفاظ والتعابير على مقاس تلك الحقائق، كما هو الحال بالنسبة إلى الوحي القرآني)، لو عمد النبي أو ملَك الوحي إلى إضافة شيءٍ من عندهما، فإنّهما سوف يخرجان عن صفة الأمانة،[1] وسوف يستحقّان غضب الله وعذابه الأليم.[2]

إنّ الوحي في ضوء كثيرٍ من الأدلّة المتقنة معصومٌ من الخطأ في الإلقاء أو التنزيل والتلقي والإبلاغ أيضًا. وقد تمّ بحث اعتبار هذا الطريق وعصمته من الخطأ والبطلان والإلقاءات الشيطانيّة، وكذلك اعتبار الإلهام في العقائد والكلام.[3] إنّ الثمرة المعرفيّة المترتّبة على هذا البحث هي أنّ الوحي والإلهام بوصفهما من أهمّ مصادر المعرفة الدينيّة وأكثرها أصالةً معصومان، ويمكن الاستناد إليهما والتمسّك بهما. إنّ هذه المصادر تحصي أكثر المعارف في حقل الدين، ولأنّ الإنسان لا يمتلك

---

١. قال تعالى: ﴿مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾. التكوير: ٢١.

٢. الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧.

٣. يُنظر على سبيل المثال: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٣٤ ـ ١٣٩؛ والطباطبائي، شيعه در اسلام، ص ١٢٥ ـ ١٢٦، وص ١٣١ ـ ١٣٤؛ والمطهري، مجموعه آثار، ج ٢، ص ١٦٠ ـ ١٦٢؛ والجوادي آملي، وحي و نبوّت در قرآن، ص ١٩٧ ـ ٢٩٥؛ والمصباح اليزدي، راه و راهنماشناسي، ص ١٤٧ ـ ٢١٢؛ والمصباح اليزدي، آموزش عقايد، ص ٢٣٢ ـ ٢٦٠.

طريقًـا إلى معرفة أكثر حقائق الدين؛ فإنّه يكـون في أمسّ الحاجة إلى النبيّ والإمام والمصادر المعرفيّة الخاصّة بهما.

ومـن بين النتائج المعرفيّـة الدينيّة لهذا المبحث الكلاميّ والتفسـيريّ، هو أنّ الوحـي ليس انعكاسًـا لثقافة العـصر، ولا هو متأثّـرٌ بالعلوم المعـاصرة، بل هو مسـتقلٌّ عنهما. إنّ عصمة الوحي والأدلّة التي تثبت هذا الأمر، لا تنسجم مع هذه المدّعيات. إنّ الوحي حقيقةٌ مطلقةٌ وليسـت نسـبيّة، ولا يتأثّـر بالعوامل الثقافيّة والاجتماعيّة والأسريّة وما إلى ذلك. وحتى الخصائص الفرديّة للنبيّ لا تتدخل في فهم الوحي وتلقيه أيضًا. إنّ الوحي ليس من قبيل المكاشفات والتجارب العرفانيّة التي يمكن أنْ تكون متأثّرةً بالرواسب الذهنيّة، أو التوجّهات والنزعات النفسانيّة، ونظائر ذلك.

وبالإضافة إلى ما تقدّم فإنّه يمكن من خلال التأمّل في حقيقة الوحي، والنظر في النصوص الدينيّـة أنْ ندرك أنّ الوحي يمكن أنْ تكون له بلحاظ الأخذ والبنية أنواعٌ مختلفة، من قبيل:

١. عرض الحقائق من دون بيانٍ لفظيّ: إنّ الوحي لا يكون له بنيةٌ لفظيّةٌ أحيانًا، وذلك بأنْ يعرض الله تعالى الحقائق على النبيّ من دون أنْ يستعمل الألفاظ في بيانها ـ أعـم من الألفاظ المنطوقـة أو المكتوبة ـ ثم يقوم النبيّ بعـد ذلك بنقل ما رآه إلى الآخرين بوسـاطة البيان اللفظيّ، من قبيل أمر الوحي الإلهي بذبح إسماعيل عليه السلام،[1] أو إخبار النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بأحداث المستقبل وما سيقع بعد رحيله، ومن ذلك تسلّط

---

١. الصافات: ١٠٢.

الشجرة الملعونة (بني أمية) على الأمّة الإسلاميّة.[١] ففي هذه الموارد تمّ إظهار ذات الأحداث والوقائع وعرض مشاهدها على النبيّ إبراهيم عليه السلام، ورسول الله صلى الله عليه وآله في المنام.

٢. الوحي اللفظيّ: إنّ لبعض أنواع الوحي طبيعةً لفظيّة، وإنّ الله سبحانه وتعالى في هذا النوع من الوحي قد استعمل كلماتٍ لبيان المعاني. وبذلك تكون الألفاظ التي تحكي عن تلك الحقائق بالإضافة إلى المحتويات والمعاني من عند الله أيضًا. وهذا النوع من الوحي ينقسم إلى أقسام، وهما:

١. الوحي اللغويّ المنطوق.

٢. الوحي اللغويّ المكتوب. والنوع الثاني من قبيل التوراة؛ إذ نزلت على النبيّ موسى عليه السلام ـ بصريح القرآن الكريم[٢] ـ على طريقة الوحي اللغويّ المكتوب.

٣. إظهار الواقع مقرونًا بالبيان اللفظيّ: حيث يكون الوحي في بعض الأحيان مزيجًا من كلا النوعين الأوّل والثاني من أنواع الوحي؛ فتكون له طبيعةٌ لفظيّةٌ، وفي الوقت نفسه يتم إظهار الحقائق والوقائع للنبيّ أيضًا.[٣]

وقد حصل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ـ بناءً على الأدلّة النقليّة (من الآيات والروايات) ـ على جميع أنواع الوحي الثلاثة المذكورة آنفًا. إنّ القرآن الكريم وحيٌ لفظيّ،[٤]

١. الإسراء: ٦٠.

٢. الأعراف: ١٤٥.

٣. كريمي، وحي شناسي، ص ٢١٩ ـ ٢٣٥؛ وقائمي نيا، وحي و افعال گفتاري، ص ٣١ ـ ٤٦، وص ٦٨ ـ ٨٧.

٤. إنّ البحث التفصيليّ في هذا الشأن يحتاج إلى مجالٍ أوسع (وللمزيد من الاطلاع، كريمي، وحي شناسي،=

ويذهب عموم المسلمين في ضوء الأدلّة والشواهد الكثيرة، إلى الاعتقاد بأنّ ألفاظ القرآن بالإضافة إلى مضامينه ومعانيه من عند الله سبحانه وتعالى أيضًا. ولمّا كانت حقائق القرآن الكريم وبطونه مكشوفةً للنبيّ الأكرم ﷺ، وخلفائه وورثته ـ وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام ـ فإنّه يمكن القول بأنّ القرآن الكريم أو أغلبه ـ في الحدّ الأدنى ـ قد نزل على طريقة النوع الثالث من الوحي؛ وهو النوع الجامع بين المعنى الأوّل والمعنى الثاني، ويشتمل على خصائص كلا النوعين الأولين.

في ضوء ما تقدّم، فإنّ تحليل الوحي وحصره بالنوع الأوّل، الذي يتمّ على أساسه القول بعدم عدّ الوحي ذا طبيعةٍ لفظيّةٍ، بمعنى أنّ محتواه من الله وألفاظه من النبيّ، وإنكار أنواعه الأخرى، فإنّ هذا القول بالإضافة إلى ندرته وشذوذه حتى في العصر الحاضر لا يعدو أنْ يكون أسطورةً تقليليّة. إنّ هذا الرأي لا ينسجم مع الواقع، بل هو في الحقيقة والواقع يمثل تجاهلًا لأنواع وأقسام الوحي الأخرى.

يجب العمل على البحث والتحقيق حول هذه الأمور في فرصٍ أخرى وفي كتابٍ أو كتبٍ تفصيليّة. ويمكن بيان الأفق الإجمالي لهذه المفاهيم الأصلية التي يجب بحثها وبيانها في المستقبل على النحو الآتي:

ـ إطلاق أو نسبيّة الوحي.

ـ تأثّر الوحي بالثقافة المعاصرة أو استقلاله عنها.

ـ هل الوحي تعبيرٌ منعكسٌ عن لغة عصر النزول وثقافته، أم هو مستقلٌّ عنهما؟

=ص ٢٤١ ـ ٢٥٦؛ والشعراني، راه سعادت، ص ٢٣؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ٣١٧).

ـ الوحي اللفظيّ وغير اللفظيّ.

ـ القرآن الكريم وحيٌّ لفظيٌّ أم غير لفظيّ.

ـ الوحي والإلقاءات الشيطانيّة.

ـ الوحي والتعبير.

ـ خصائص الوحي والمعرفة الوحيانيّة: ١ ـ عدم المثيل. و٢ ـ العصمة من الخطأ.

ـ عصمة الوحي في الإلقاء أو التنزيل.

ـ عصمة الوحي في التلقّي أو الأخذ.

ـ عصمة الوحي في الإبلاغ

ـ دور النبيّ والملائكة في الوحي.

وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.

نسأل الله أنْ يوفّقنا إلى إنجاز هذه التحقيقات والدراسات إنْ شاء الله تعالى، وهو وليُّ التوفيق.

المصادر

المصادر الفارسيّة والعربيّة

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، بيروت، ١٣٨٧ هـ.

٣. مفاتيح الجنان، المحدّث القمي.

٤. الآملي، السيّد حيدر، المقدّمات من نصّ النصوص، تصحيح: هنري كوربان، وعثمان إسماعيل يحيى، طهران، انتشارات توس، ١٣٦٧ هـ ش.

٥. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، قم، منشورات إسماعيليان، ١٣٦٤ هـ ش.

٦. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٠ هـ.

٧. ابن تركة، صائن الدين علي بن محمد، كتاب المناهج في المنطق، تحقيق: إبراهيم ديباجي، طهران، جامعة طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

٨. ابن حمزة الفناري، محمد، المصباح الأنس، طهران، نشر فجر، ١٣٦٣ هـ ش.

٩. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، بيروت، دار صادر.

١٠. ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، بيروت، دار صادر.

١١. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، بيروت، دار صادر.

١٢. ــــــــــــــ، فصوص الحكم، طهران، دار نشر الزهراء، ١٣٦٦ هـ ش.

١٣. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، قم، بوستان كتاب، ١٤٠٤ هـ.

١٤. ابن منظور الأفريقي، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٦ هـ.

١٥. أبو البقاء الحسينيّ، أيوب بن موسى، كتاب الكليات (خمسة مجلدات)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، القاهرة، دار الكتاب الإسلاميّ، ط ٢، ١٤١٣ هـ.

١٦. ـــــــــــــــــ ، كتاب الكليّات (مجلد واحد)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩ هـ.

١٧. الإحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي، قم، مطبعة سيّد الشهداء، ١٤٠٣ هـ.

١٨. الآشتياني، السيّد جلال الدين، شرح مقدّمة القيصري، طهران، نشر أمير كبير، ط ٣، ١٣٧٠ هـ ش.

١٩. الآملي، السيّد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح: هنري كوربان، وعثمان إسماعيل يحيى، طهران، انتشارات علمي و فرهنگي و انجمن ايران شناسي فرانسه، ١٣٦٨ هـ ش.

٢٠. باربور، إيان، علم ودين (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢ هـ ش.

٢١. البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناظرة، قم، انتشارات اسلامي.

٢٢. البستاني، فؤاد، منجد الطلاب، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد بندر ريگي.

٢٣. التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.

٢٤. الجوادي الآملي، عبد الله، فطرت در قرآن (الفطرة في القرآن)، قم، نشر إسراء، ١٣٧٨ هـ ش.

٢٥. الجوادي الآملي،، عبد الله، وحي ونبوّت در قرآن (الوحي والنبوّة في القرآن)، قم، نشر إسراء، ١٣٨١ هـ ش.

٢٦. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح في اللغة، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٣٩٩ هـ.

٢٧. حسين زاده، محمد، «شكاكيت ونسبيت گرائي» (التشكيك والنسبية)، مجلة: معرفت عقلي، العدد: ٥، صيف عام ١٣٨٣ هـ ش.

٢٨. ـــــــــــــــ، «عقلانيت معرفت» (عقلانية المعرفة)، مجلة: معارف عقلي، العدد: ٦، صيف عام ١٣٨٦ هـ ش.

٢٩. ـــــــــــــــ، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر (دراسة مقارنة في المعرفة المعاصرة)، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني ﵀، ١٣٨٢ هـ ش.

٣٠. ـــــــــــــــ، درآمدي بر معرفت شناسي و مباني معرفت ديني (مدخل إلى علم المعرفة ومباني المعرفة الدينيّة)، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني ﵀، ١٣٨٨ هـ ش.

٣١. ـــــــــــــــ، دين شناسي (المعرفة الدينيّة)، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني ﵀، ١٣٨٧ هـ ش.

٣٢. ـــــــــــــــ، عقيده وعمل، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني ﵀، ط ٣، ١٣٨٧ هـ ش.

٣٣. ـــــــــــــــ، فلسفه دين (فلسفة الدين)، قم، بوستان كتاب، ط ٣ (طبعة منقحة ومجددة)، ١٣٨٨ هـ ش.

٣٤. ـــــــــــــــ، مباني معرفت ديني (مباني المعرفة الدينيّة)، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني ﵀، ط ٢، ١٣٨١ هـ ش

٣٥.ــــــــــــــــــ، معرفت بشري: زيرساختها (المعرفة البشريّة: الأبنية التحتيّة)، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٨ هـ ش.

٣٦.ــــــــــــــــــ، معرفت ديني: عقلانيت ومنابع (المعرفة الدينيّة: العقلانيّة والمصادر)، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٧ هـ ش.

٣٧.ــــــــــــــــــ، معرفت شناسي (علم المعرفة)، الفصل الثاني، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني رحمه الله، ط ٨، ١٣٨١ هـ ش.

٣٨.ــــــــــــــــــ، معرفت لازم وكافي در دين (المعرفة الواجبة والكافية في الدين)، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٧ هـ ش.

٣٩.ــــــــــــــــــ، منابع معرفت (مصادر المعرفة)، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٦ هـ ش.

٤٠.الحسينيّ الميلاني، السيّد علي، نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، بقلم السيّد حامد الحسينيّ النقوي، قم، نشر مهر، ١٤١٤ هـ.

٤١.الحِلّيّ، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي المحق، مشهد، نشر آستان قدس رضوي، ١٣٦٨ هـ ش.

٤٢.ــــــــــــــــــ، الجوهر النضيد، قم، انتشارات بيدار، ١٣٨١ هـ ش.

٤٣.ــــــــــــــــــ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٩ هـ.

٤٤.الخوارزمي، الموفّق بن أحمد بن محمد، المناقب، تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، ط ٢، ١٤١١ هـ.

٤٥. الخوئي، السيّد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، بيروت، دار الزهراء، ط ٤، ١٤٠٩ هـ.

٤٦. داوود القيصري، شرح القيصري على فصوص الحكم، قم، انتشارات بيدار.

٤٧. الرازي، محمد، مختار الصحاح، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤١٥ هـ.

٤٨. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن، دمشق، دار النشر.

٤٩. رشيد رضا، محمد، الوحي المحمّدي، بيروت، مؤسسة عزّ الدين.

٥٠. الزبيديّ، محمد مرتضى، تاج العروس، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٣٠٦ هـ.

٥١. الزمخشري، أبو القاسم محمود، أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، القاهرة، إحياء المعاجم العربيّة، ١٣٧٢ هـ.

٥٢. سايكس، استون، فريدريش شلايرماخر، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوچهر صانعي دره بيدي، طهران، نشر گروس، ١٣٧٦ هـ ش.

٥٣. السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، المطبوع في: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، طهران، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ١٣٨٣ هـ ش.

٥٤. ــــــــــــ، مجموعه مصنفات شيخ اشراق (سلسلة أعمال شيخ الإشراق)، طهران، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، ط ٢، ١٣٧٣ هـ ش.

٥٥. ــــــــــــ، منطق التلويحات، تصحيح: علي أكبر فيض، طهران، جامعة طهران، ١٣٣٤ هـ ش.

٥٦. الآملي، السيّد حيدر، المقدّمات من نصّ النصوص، تصحيح: هنري كوربان، وعثمان إسماعيل يحيى، طهران، انتشارات توس، ١٣٦٧ هـ ش.
٥٧. الشعراني، أبو الحسن، راه سعادت (طريق السعادة)، طهران، كتابخانه صدوق، ١٣٥٩ هـ ش.
٥٨. الشيرازي، السيّد رضي، الإسفار عن الأسفار، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٣٨١ هـ ش.
٥٩. الشيرازي، صدر الدين محمد (صدر المتألّهين)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، المصطفوي، ط ٣، قم / بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١ م.
٦٠. ـــــــــــــــ، كسر أصنام الجاهليّة، تصحيح: محمد تقي دانش پژوه، طهران، انتشارات جامعة طهران، ١٣٤٠ هـ ش.
٦١. الصاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة، بيروت، عالم الكتاب، ١٤١٤ هـ.
٦٢. الصافي الگلپايگاني، لطف الله، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام، طهران، مكتبة الصدر، ط ٣.
٦٣. الصدوق، محمد بن محمد، علل الشرائع، النجف الأشرف، المطبعة الحيدريّة، ١٣٨٦ هـ.
٦٤. ـــــــــــــــ، عيون أخبار الرضا عليه السلام، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤ هـ
٦٥. ـــــــــــــــ، كمال الدين وتمام النعمة، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، ١٣٦٣ هـ ش.

٦٦.الطباطبائي، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة نشر إسلامي.

٦٧.ـــــــــــــــ، بداية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، ط ١٨، ١٤٢٢ هـ.

٦٨.ـــــــــــــــ، شيعه در اسلام (الشيعة في الإسلام)، قم، بوستان كتاب، ط ٣، ١٣٨٧ هـ ش.

٦٩.ـــــــــــــــ، نهاية الحكمة، تصحيح: غلام رضا فياضي، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني (ره)، ١٣٨٦ هـ ش.

٧٠.الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، طهران، دار نشر إسلاميّة، ط ٥، ١٣٩٥ هـ.

٧١.الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، طهران، مكتبة نشر الثقافة الإسلاميّة، ١٤٠٨ هـ.

٧٢.الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي)، تصحيح: السيّد مهدي الرجائي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٤ هـ.

٧٣.طهراني، جواد، عارف وصوفي چه مي گويند؟ (ما الذي يقوله العارف والصوفي؟)، طهران، كتابخانه بزرك اسلامي، ١٣٥١ هـ ش.

٧٤.العسكريّ، أبو هلال، الفروق اللغويّة، قم، انتشارات اسلامي، ١٤١٢ هـ.

٧٥.الغزالي، أبو حامد محمّد، إحياء العلوم، المطبوع في كتاب: محسن الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، قم، انتشارات إسلامي، ط ٢.

٧٦.الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، قم، دار الهجرة، ط ٢، ١٤٠٩ هـ.
٧٧.الفرغاني، سعيد الدين سعيد، مشارق الدراري، مقدمة وتعليقات: السيّد جلال الدين الآشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ط ٢، ١٣٧٩ هـ ش.
٧٨.فريد وجدي، محمد، دائرة معارف القرن العشرين، بيروت، دار المعرفة، ط ٣، ١٩٧١ م.
٧٩.الفيروز آبادي، القاموس المحيط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢ هـ.
٨٠.الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، ١٤٢٥ هـ.
٨١.قائمي نيا، علي رضا، وحي و افعال گفتاري (الوحي والأفعال اللفظية)، قم، انجمن معارف اسلامي ايران، ١٣٨١ هـ ش.
٨٢.القونوي، صدر الدين، الفكوك، تصحيح: محمد خواجوي، طهران، نشر مولا، ١٣٧١ هـ ش.
٨٣.كريمي، مصطفى، وحي شناسي (معرفة الوحي)، قم، مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٦ هـ ش.
٨٤.الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، بيروت، دار الصعب ودار التعارف، ط ٤، ١٤٠١ هـ.
٨٥.اللاهيجي، محمد، شرح گلشن راز (شرح روضة الأسرار)، الطبعة الحجريّة.
٨٦.المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.
٨٧.المصباح اليزدي، محمّد تقي، آموزش عقايد (دروس في العقائد)، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، ط ١٢، ١٣٧٤ هـ ش.

٨٨.ـــــــــــــــ، آموزش فلسفه (دروس في الفلسفة)، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٦٤ و١٣٧٨ هـ ش.

٨٩.ـــــــــــــــ، به سوي خودسازي (نحو بناء النفس)، المنشور في: مشكاة ج ٠٢ ـ ٢ / ٥، قم، نشر مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني، ١٣٨٨ هـ ش.

٩٠.ـــــــــــــــ، خداشناسي (معرفة الله)، المنشور في: مشكاة ١ / ١، قم، نشر مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني(ره)، ١٣٨٦ هـ ش.

٩١.ـــــــــــــــ، خودشناسي براي خودسازي (معرفة النفس من أجل بنائها)، المنشور في: مشكاة ج ١ ـ ٢ / ٥، قم، نشر مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني، ١٣٨٨ هـ ش.

٩٢.ـــــــــــــــ، راه و راهنماشناسي (الطريق والهادي)، قم، نشر مؤسسه آموزشي / پژوهشي امام خميني، ١٣٨٦ هـ ش.

٩٣.ـــــــــــــــ، وآخرون، الإمامة والولاية في القرآن الكريم، قم.

٩٤.المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٤١٧ هـ.

٩٥.المطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٢، وج ٣، وج ٤، وج ٦، قم، انتشارات صدرا، ط ٨، ١٣٨٠ هـ ش.

٩٦.المظفّر، محمّد حسن، دلائل الصدق، دار المعلم، القاهرة، ١٣٩٦ هـ.

٩٧.معلوف، لويس، المنجد، بيروت، دار المشرق، ط ٢١، ١٩٧٣ م.

٩٨.المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات،

تحقيق: إبراهيم الزنجاني، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ هـ.

٩٩. ـــــــــــــــــــ، تصحيح اعتقادات الإماميّة، قم، مؤتمر الشيخ المفيد، ١٣٧١ هـ ش.

١٠٠. ـــــــــــــــــــ، كتاب الأمالي، تحقيق: حسين أستاد ولي، وعلي أكبر غفاري، المجلس الثاني والأربعون، الحديث السابع، قم، انتشارات إسلامي، ١٤٦٣ هـ.

المصادر الإنجليزية

1. Davis, C. F., *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
2. Otto, Rudolf, *The Idea of Holy*, Trans. By Jhon W. Harvey, Oxford University Press, Oxford, 1958.
3. Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley, 1985.
4. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion*, Trans. By Richard Crouter, Cambridge University, New York, 1993.
5. Swinburn, Richard, *The Experience of God*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

يتناول كتاب (نظريّة المعرفة الدينيّة) في جزئه الأوّل (المعرفة الواجبة والكافية في الدِّين)، تحديد الأُطر الواجبة للمعرفة في الدين وحدود الكفاية منها.

أما الجزء الثاني وهو (المعرفة الدينيّة "العقلانيّة ومصادرها") فبحث عقلانيّة المعرفة الدينيّة، وإمكان الوصول إليها في دائرة الدين، ومقدار كشفها عن الواقع.

وأتى الجزء الثالث بعنوان (رؤية معرفيّة إلى الوحي والإلهام والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة) متناولاً مصادر المعرفة الدينيّة كالوحي والإلهام في اللغة، والقرآن، والروايات، وعلم الكلام، مناقشًا التجربة الدينيّة نسبتها إلى الشهود أو التجربة العرفانيّة.

فيقيّم هذه المصادر ومقدار اعتبارها في الوصول إلى الحقيقة.



www.iicss.com